دراسات عربية
حـــول
عبـــد الرحمن بدوي

إشراف

أ. د. أحمد عبد الحليم عطية

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

أيلول/سبتمبر/الفاتح 2002 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 4448/ 2002
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-108-1
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961
بيروت ـ لبنان

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498،
هاتف: 4448750 ـ 4449903 ـ 3338571، 21 . 00218 ـ فاكس: 4442758 . 21 . 00218، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

دراسات عربية حول
عبـــد الرحمن بدوي





د. أحمد عبد الحليم عطية

شغل الباحثون المعاصرون في العربية بما سمّي «المشاريع العربية المعاصرة» التي طرحت للبحث إشكالية «التجديد والتراث» ومحاولة تقديم «رؤى جديدة» للفكر العربي، و«العقل العربي». والحقيقة إننا لا نستطيع التعامل مع هذه «الاجتهادات الفكرية» بمعزل عن «الجهود الفكرية» التي سبقتها ومهدت لها. فما الثمار المثمرة إلا وتسبقها جذوع باسقة وجذور راسخة. فالرعيل الأول من رواد الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة قد أسهم بجهود لها تأثيرها القوي فينا وحضورها الفاعل بيننا، وذلك منذ بداية الجامعة المصرية وقبلها. فالتمهيد للشيخ مصطفى عبد الرازق، و«الجوانية» عند عثمان أمين، و«تجديد الفكر العربي» عند زكي نجيب محمود، وما قدمه عبد الرحمن بدوي عن «الزمان الوجودي» «روح الحضارة العربية»، و«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ومع جهود زملائه، تعطينا الملامح الأولى لبدايات التفكير الفلسفي المعاصر، والأرضية التي ظهرت على أساسها جهود أصحاب التجديد والرؤية والتكوين.

ونقف ـ اليوم، في هذا العمل ـ أمام جهد ما يزال في طور العطاء لرائد من

رواد فكرنا الفلسفي المعاصر، هو عبد الرحمن بدوي الذي أسهم ـ منذ 1939، وربما قبلها، وحتى اليوم ـ بإنتاجه الفلسفي الذي ألهم ـ وما يزال يلهم ـ الباحثين ويمدهم بمصادر الفكر الغربي القديم والمعاصر، والتراث العربي الإسلامي، وإبداعه الفلسفي تأليفاً وتحقيقاً وترجمةً، بما لا يستغني عنه الباحث، والمثقف، والمتخصص في مجال الدراسة الفلسفية.

والحقيقة إن بدوي ـ بما قدمه وما يقدمه من كتابات ـ إنما يؤسس ليس فقط للدراسات الفلسفية وإنما لخلق وعي عربي معاصر، أو ما أسماه في أول دراساته عن نيتشه 1939 «ثورة روحية» تواكب الثورة السياسية، فأهمية بدوي ورواد الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة هو تأكيدهم الدائم على دور الفلسفة في تأسيس الوعي والروح التي يمكنها خلق حياة جديدة، ونظرة جديدة للكون، والحياة، والتاريخ. فتأسيس النظر أساس العمل، والثورة الروحية أساس الثورة السياسية والحضارة الجديدة نجد ذلك لدى أنطون سعادة في الشام ولدى ناصيف نصار صاحب طريق الاستقلال الفلسفي مثلما نجده لدى زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي والحبابي في الشخصانية والغدية.

ونحن، بما نحن فيه، وبما نمر به من أحداث غبرت عنها عصور العلم والتقنية الحديثة وثورة الاتصالات، والمعلومات، ومحاولة توحيد العالم، وما يستتبع ذلك من اقتصاد عالمي يخرج من دائرته كل ما ليس منتج، ويسيطر عليه المنتج القادر، الذي يخضع ويهيمن على غير المنتجين، أو ما نطلق عليهم العالم الثالث، أو الرابع، أو الخامس، علينا أن لا نكتفي بدور المتفرج، وأن نبحث عن «روح الحضارة العربية»، ونسعى لأن يكون لنا دور في الحضارة الجديدة بإيجاد هذه النظرة الجديدة للحياة والكون. تلك كانت رؤية بدوي وجيل النهضة مع نذر الحرب العالمية الثانية، ننقلها بألفاظنا مع نذر وتباشير القرن القادم، مطلع الألف الثالثة.

ولا نقصد ـ بالطبع ـ القول إن ما قدمه بدوي يحدد لنا ملامح الألف الثالثة، ولكننا نؤكد دعوته إلى روح جديدة ونظرة جديدة وحضارة جديدة كانت ـ في حينها، ولا تزال ـ ضد المحتل الغربي المسيطر ومع الاستقلال الوطني.

وإذا تساءلنا لماذا بدوي في هذه اللحظة الراهنة؟ هل الكتابة عن بدوي تعبير عن الواقع الفلسفي المأزوم الذي نحياه، وبالتالي الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي العربي المأزوم الذي يمزقنا ويذهب بنا بعيداً عن أنفسنا؟ هل العودة إلى

بدوي، والكتابة عنه، والاهتمام بإقامة مؤتمرات دولية (القاهرة 1997)، وتقديم كتب تذكارية (هيئة قصور الثقافة)، ورسائل جامعية، وملاحق لمجلات ثقافية (مجلة «القاهرة» العدد 158، عام 1996، مجلة «أوراق فلسفية» ومجلة «إبداع» 2001، ومجلة «دراسات فلسفية» في بغداد 1999) وحصوله على أعلى جائزة فكرية في مصر، هو تجاوز للغربة، الغربة المزدوجة، غربة بدوي عن وطنه منذ 1967 وغربة الباحثين العرب عن مناقشة أعمال بدوي؟ ما هي دوافع هذا الاهتمام الذي لم يَفِهِ حقَّه ـ بعد ـ بالنسبة للدور الذي قام به في حياتنا الفكرية والثقافية؟ أسئلة كثيرة تطرح عند الحديث عن بدوي، وهي ـ في الحقيقة ـ أسئلة عن دور الفكر والفلسفة في حياتنا المعاصرة.

السؤال: ماذا عسانا أن نقول أو نقدم عن بدوي؟ إن ما نهدف إليه يدور حول قيمة ودور الفلسفة في حياتنا، كما يدور حول دور الرواد الذين مهدوا الطريق بإنتاجهم الذي قدموه ـ وما زالوا ـ وتؤرقهم هموم «الفكر والوطن» وليس فقط سؤال عن الطيور المهاجرة، والنسر البعيد، والرائد الغائب/ الحاضر.

إن تكريم بدوي الحقيقي يتمثل في إنتاجه وما قدمه في حياته الحافلة، لكن درس أعماله وبحثها ومناقشتها، الذي تقوم به الطليعة الواعية من أساتذة الفلسفة والعلوم الإنسانية، في مصر والوطن العربي، واهتمام دور النشر المختلفة بنشر أعماله وتقديم دراسات حوله مثل: (الهيئة العامة لقصور الثقافة) و(الجمعية الفلسفية المصرية)، والآن (دار المدار الإسلامي)، من خلال جهود ودراسات تلاميذه ومن تتلمذوا على كتاباته مثل: محمود أمين العالم، وحسن حنفي، وأميرة حلمي مطر، وأحمد صبحي، وغيرهم ممن يقدرون جهده، هو تأكيد لدور وأهمية الفلسفة في هذا الرمز والقيمة الكبرى في حياتنا الفكرية، والذي يماثل ـ تماماً ـ قيمة نجيب محفوظ في حياتنا الأدبية. فهو ـ كما أطلق عليه أنور عبد الملك ـ عميد الفلسفة العربية.

إن تكريم الرواد سمة ثقافية هامة ذات دلالات متعددة، وقد حرص الرعيل الأول على القيام بذلك في كتب تذكارية، نذكر منها: الشيخ مصطفى عبد الرازق، وإبراهيم بيومي مدكور، وعثمان أمين، وزكي نجيب محمود، وتوفيق الطويل، ومحمود قاسم، وأبو الوفا التفتازاني. وهو تقليد نؤكده، ونحرص عليه، ونضيف إليه أن التكريم هو مناقشة القضايا التي أثارها الرواد، والحوار معهم حولها، وذلك

في أثناء حياتهم الخصبة، فالجدل والحوار من السمات الهامة التي تميز الفكر الفلسفي، ودلالة تكريم الأساتذة ـ في حياتهم ـ والاحتفال بأفكارهم وطرحها للحوار، أكثر خصوبة وأجدى لتهيئة السبل لتأسيس النظر الفلسفي النقدي الواعي بقضايا العصر ومشكلاته.

ويأتي هذا الكتاب مع عودة بدوي إلى الوطن(*) بعد رحلة عطائه الفلسفية الطويلة أستاذاً بالجامعات العربية والإسلامية وباحثاً في التراث العربي الإسلامي ومدافعاً ضد افتراءات الاستشراق، وبعد صور التكريم المتعددة والتي أشرنا إليها من قبل، والدراسات التي يتكون منها المجلد الحالي تضم عدداً من الأبحاث التي أعدت للاحتفال به في الندوة الدولية التي عقدت بالقاهرة في النصف الثاني من مايو 1997، وشارك فيها عدد كبير من الأساتذة في مصر والعالم العربي وفرنسا، من تخصصات شتى، وهناك عدد كبير آخر من الأبحاث قدمها أساتذة من لبنان والعراق والجزائر وتونس.

ويتكون العمل الحالي من أربعة أقسام: الأول عن «مبتكرات بدوي»، وهو يشمل دراسات تتناول أعمال الفيلسوف في إطارها النظري العام، ويضم ثمان دراسات: نفتتحها بدراسة الدكتور حسن حنفي عن «الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل، عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين». ويتناول حنفي بدراسته المطولة ـ التي تكوّن بمفردها كتاباً عن بدوي، والتي جعلنا منها افتتاحية لهذا المجلد ـ أعمال الفيلسوف بالحوار، حيث يناقش ـ في فقرات سبع ـ جهود بدوي والأطر الكلية للكتابات من خلال مفهوم الحوار ـ أولاً: من جيل إلى جيل، ثانياً: الفلسفة على الاتساع، ثالثاً: الجبهات الثلاث، رابعاً: المشروع الفلسفي العلمي، خامساً: المشروع الفلسفي النهضوي (الأنا)، سادساً: المشروع الفلسفي التاريخي (الآخر)، سابعاً: المشروع الفلسفي الإبداعي (الواقع).

يمثل بحث حسن حنفي جدل الأجيال، وهو ـ كما يقول في نهايته ـ: «شهادة تلميذ له، تعلم منه واستأنف مشروعه، وارتكن إليه (من النقل إلى الإبداع) بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا ـ شئنا أم أبينا ـ جزء منه».

(*) انتقل الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى رحمة الله يوم الخميس في 25 تموز/يوليو أثناء إعدادنا لطبع هذا الكتاب.

أما الدكتور أبو يعرب المرزوقي فيجيب في بحثه «ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية للأستاذ بدوي» عن سؤالين مهمين هما: كيف استطاع بدوي أن يستجيب في أعماله إلى مطالب النهضة العربية دون التخلي عن هموم الإنسان عامّة؟ وكيف يمكن أن نحدّد المنطق الذي بحسبه انتظمت أعمال بدوي؟. ويأتي بحث الدكتور أنور عبد الملك: كيف تكون الفلسفة؟ ليقلد الأستاذ عمادة الفلسفة العربية المعاصرة. في حين يتعرض الدكتور حسن فاضل جواد لوجودية د. بدوي من خلال عرض وتحليل كتابه الشهير «الزمان الوجودي». أما الدكتور علي زيعور فيدور بحثه حول «المذهب الإنسانوي العربي في فكرنا التأسيسي وفي القطاع الفلسفي الراهن» متتبعاً قراءة بدوي للإنسان في الفكر العربي والإسلامي.

ثم إننا لا نستطيع أن نناقش جهود بدوي دون أن نعرج على مواقفه السياسية، وقد خصص الدكتور عبد المنعم تليمة ـ رئيس قسم اللغة العربية ـ بحثه عن الفلسفة السياسية في كتابات عبد الرحمن بدوي. إن بدوي يمثل أحد التيارات الفكرية السياسية الهامة في مجتمعنا المصري وكان له تأثيره الكبير في الحوار الوطني منذ الأربعينيات، ومن هنا أهمية الحوار بينه وبين التيارات المختلفة، لذا جاء بحث الأستاذ محمود أمين العالم كحوار بين تيارين أساسين، إن العالم الذي كتب العديد من الدراسات الجادة حول بدوي يقدم لنا بحثه «كشف حساب فلسفي مع الدكتور عبد الرحمن بدوي ومع نفسي»، وهو بهذا الحساب الختامي لا ينهي حواراً، ولا ينهي الجهود المختلفة في درس أفكار بدوي. وتنقلنا الدكتورة أميرة حلمي مطر إلى «بدوي فيلسوف الحضارة» فالحضارة هي المفهوم الأشمل الذي نستطيع من خلاله تناول فكر وإنتاج بدوي الفيلسوف الموسوعي متوجة أبحاث القسم الأول وممهدة للقسم الثاني الذي يدور حول «إسلاميات عبد الرحمن بدوي».

يشتمل القسم الثاني على ثمان دراسات أيضاً قدمها أساتذة متخصصون في الاجتماع والتاريخ وعلم النفس والفلسفة. فيتناول الدكتور أحمد صبحي عبد الرحمن بدوي الفيلسوف المتوحّد وتحوّله من السياسة إلى العلم. أما الدكتور مقداد عرفة منسية فيستعرض جهود بدوي في التأريخ لعلم الكلام. ويعرض الدكتور أحمد القاضي من كلية الدراسات العربية والإسلامية جامعة القاهرة بالفيوم لـ«عبد الرحمن بدوي ومكانته في الفلسفة الإسلامية الحديثة»، في حين يقدم الدكتور السيد أحمد حامد أستاذ الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية «قراءة عبد الرحمن بدوي لابن خلدون»، وينقلنا الدكتور يوسف زيدان «من تاريخ

الإلحاد إلى تاريخ التصوف... قراءة في أعمال بدوي». وأخيراً نتوقف في ثلاث دراسات تالية عند «العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بدوي» للدكتور إبراهيم محمد تركي، كلية التربية ـ جامعة كفر الشيخ، «وبدوي واكتشاف العناصر الوجودية في المذاهب الصوفية» للدكتور حسن حماد، آداب الزقازيق. و«الاتجاه الإسلامي عند بدوي» للدكتور عطية القوصي أستاذ التاريخ بآداب القاهرة.

ويدور القسم الثالث حول بدوي والفلسفة الغربية سواء لدى اليونان القدماء أو الأوروبيين المعاصرين، حيث يكتب د. مصطفى النشار الأستاذ بآداب القاهرة عن عبد الرحمن بدوي مؤرخاً للفلسفة اليونانية، ويقدم د. ماهر عبد القادر رئيس قسم الفلسفة ووكيل كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ملاحظات على بعض إسهامات بدوي في المنطق وفلسفة العلوم، ويعرض د. سعد عبد العزيز حباتر الأستاذ بكلية البنات جامعة عين شمس للمثالية الألمانية كما يراها الدكتور بدوي، ويختص بحث صاحب هذه المقدمة بـ(نتيشه بدوي)، متتبعاً أوجه التشابه بينهما في محاولة لتفسير أسباب اهتمام الثاني بالأول، بينما تتناول منى يوسف «اشبنجلر عند بدوي». ويدور بحث إدوار ميتنيه حول تأثر بدوي بأعمال ماسينيون وتقديره لشخصه.

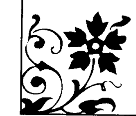
أما عن القسم الرابع، الذي يدور حول إسهامات بدوي الأدبية ففيه أربع دراسات، حيث يكتب د. مدحت الجيار رئيس قسم اللغة العربية بآداب الزقازيق عن الأخلاق بين الخطابة والنقد الأدبي ودور أرسطو وعبد الرحمن بدوي، والدكتورة فريدة غيوة من الجزائر عن الشعر والوجودية والدكتور ماهر شفيق فريد عن «بدوي في دراساته في الآداب الغربية»، ويحلل لنا الدكتور حسين فهيم رحلة بدوي من خلال الكتاب (الحور والنور)، هذا عدا ملاحق الكتاب التي نريدك أيها القارىء أن تقبل عليها لتكتشف ماذا تقول الأجيال التالية في جهد الرائد.

ولا يسعني، في النهاية، إلا أن أشيد بالمجهود الكبير للذين أسهموا في إنجاز هذا العمل. وأتوجه بالشكر إلى صاحب دار المدار الإسلامي (الأستاذ سالم أحمد الزريقاني) الذي اهتم وما يزال بجهود رواد الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر وجهود بدوي تحديداً وما يكتب حوله. وفي ظني أن هناك أعمالاً متعددة حول الفيلسوف العربي تسعى الدار إلى إظهارها للنور تكريماً لجهود الرواد.



القسم الأول

بدوي الفيلسوف الشامل





الفيلسوف الشامل
مسار حياة وبنية عمل
عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين

د. حسن حنفي

أولاً: من جيل إلى جيل

ليس الفلاسفة دوائر منعزلة في كل جيل، أو أجيالاً منفصلة جيلاً وراء جيل، بل هي رسالة حضارية واحدة يقوم بها الفلاسفة ـ عن وعي أو عن لا وعي ـ بإرادتهم الإبداعية الحرة أو بتجلي روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظاهر لعقل جمعي كلي واحد. وبالرغم من إحساس بعض الفلاسفة ـ في الشرق والغرب على حد سواء ـ بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلاً منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك في «الواحد وما يملكه»، إلا أن هذا التفرد لا يلغي المياه الجوفية التي ينبثق منها هذا النبع الفياض حتى لو بلغ عنان السماء. إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر ونقل الفكر الأوروبي ـ كله ـ من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نيتشه هو وحيد عصره. وهو ـ مع ذلك ـ يمثل عصراً بأكمله، نهاية قرن (القرن التاسع عشر) وبداية آخر (القرن العشرين).. النبع مرئي وما في باطن الأرض غير مرئي.

والجيل اللاحق هو الذي يطور الجيل السابق، فعلاقة الأجيال ليست علاقة تفخيم وتعظيم وتبجيل، مما قد يصل إلى حد التقديس والتأليه. التعظيم موت

للمعّظم والمعَظم على حد سواء، نفخ للبالون حتى ينفجر، ذوبان للسكر في أكبر قدر ممكن من الماء حتى يذهب طعمه، مد للحبل السري حتى ينقطع. وقد جرت العادة في الاحتفالات بذكرى الراحلين أو بالتحيات في أعياد ميلادهم الفضية أو الماسية أو الذهبية باتباع هذا النهج، مع الظن أن ذلك من مظاهر التكريم، علاقة الشيخ بالمريد، والأستاذ بالتلميذ، والسيد بالعبد. وغالباً ما يتم ذلك عن نفاق وزلفى ومطلب حتى يرفع الأستاذ التلميذ إلى مصافّه، وحتى يعيش الصغار على موائد الكبار، وحتى يمتلىء الفكر بالصراخ الإعلامي فيضيع الفكر ويذهب العلم ويتوقف التاريخ.

إن خير تحية من جيل لاحق لجيل سابق هي النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل السلب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة. فالفيلسوف ـ بطبيعته ـ أحادي النظرة، صاحب رأي، ومؤسس اتجاه، ورائد مدرسة، يضحي بجانب من أجل إبراز جانب آخر. فيأتي فيلسوف بعده ويذكّره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة، لقد طور أفلاطون معاني سقراط في (نظرية المثل) ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب. كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأساً على عقب واضعاً رأسه على الأرض وجاعلاً قدميه إلى السماء، فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت رؤاها، كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها. وقد نقد المسيح اليهودية، وهو يهودي، ونقد الإسلام المسيحية واليهودية، وهما في الأصل وَحْيان من الله، والكل وَحْي واحد: دين إبراهيم.

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع في الثقافة الشعبية، بل وضع المفكر وعمله في مرحلته التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق. وهذا أكبر دليل على الوفاء، استمرار عمل الأجيال في إعادة صياغة المشروع الفلسفي الجماعي لمرحلة تاريخية بأكملها، هو عصر النهضة العربي منذ القرن الماضي، أما النكران والجحود فهو في الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد، وبالتالي قطع الشرايين عن القلب، وتجفيف النهيرات حتى لا تصب في النهر الكبير.

ويتطلب ذلك منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل

الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق، فالمشروع الحضاري للوعي الجمعي يستغرق عدة أجيال، وفي حالة العالم العربي يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضي وما زال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد، وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة، جيل يؤسس، وجيل يمهد، وجيل يرسي القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق وربما تستغرق كل مرحلة عدة أجيال، فإذا كان الطهطاوي أسس مشروع النهضة، ومهد له جيل تال له: أحمد لطفي السيد وطه حسين والعقاد، فإن الفيلسوف الشامل هو الذي أرسى القواعد بفضل توجيه مصطفى عبد الرازق. ثم يأتي الجيل الحالي ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد 1967، مثل مشروع «التراث والتجديد» و«نقد العقل العربي»، و«التراث والثورة» - كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام - ويسلمه لجيل قادم يحقق مشروع النهضة على نحو علمي دقيق، جيل تكوّن وتجرّأ وقرأ بين السطور وتجاوز، مثل جيل نصر حامد أبو زيد، ثم جيل علي مبروك.

ولا يوجد خطأ وصواب في منهج القراءة وإعادة البناء، صواب الجيل السابق وخطأ الجيل اللاحق أو خطأ الجيل السابق وصواب الجيل اللاحق. بل هي أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوي، كل جيل في مرحلته وبناء على ظروف عصره، فالزمن يتغير، وتتغير الرؤى وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضاري واستمراريته عبر الأجيال، فالمسؤولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير السعة، ودون الأساس لا يقوم البناء، ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر في الأرض ولا تشييد للطوابق.

وهذه محاولة لإعادة بناء الفيلسوف الشامل، وتطويره، ولم الشتات المتناثر الذي يزيد على المائة وعشرين كتاباً في منظومة واحدة غائية تصورية، في إحالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع، وهي وحدة واحدة، فقد رأى الفيلسوف الشامل نفسه في حُنيْن بن إسحاق ودار الحكمة بمفرده، ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان، مع توحد معه، ونشر الترجمات العربية القديمة. قدم المترجمون القدماء الفلسفة اليونانية كما قدم بدوي وحده - من المحدثين - الفلسفة الغربية. وكما كان المترجمون القدماء أيضاً فلاسفة، فإن المترجم الحديث - أيضاً -

فيلسوف، يترجم ويؤلف. وكما أراد القدماء نهضة الثقافة العربية الإسلامية وتأصيلها، كذلك أراد الفيلسوف الشامل نهضة الثقافة العربية في مرحلتها التاريخية الثانية، إنما الفرق الوحيد أن القدماء عملوا كفريق بتدعيم من الخلفاء، والفيلسوف الشامل يعمل وحده في الوطن، أولاً، ثم بعيداً عنه، ثانياً، حتى تقلص المشروع الفلسفي النهضوي إلى مجرد مشروع فلسفي تاريخي، لم يكن الفيلسوف الشامل في حاجة إلى تأسيس جمعية فلسفية مصرية كما طرحت عليه في منتصف الستينيات ـ لأنه كان يعتبر نفسه جمعية فلسفية ـ بمفرده ـ دونما حاجة إلى الآخرين، وما زال متوحداً في غربته كالله في علاه. يتوحد مع عمله كما يتوحد الله مع خلقه، يرى ذاته في موضوعه كما يرى الله ذاته في خلقه.

وفي «موسوعة الفلسفة» (جزءان) لا يذكر في الجزء الأول مع ابن باجه (9ص) وابن رشد (21ص) وابن سينا (27ص) وابن طفيل(8ص) وأبي البركات البغدادي (نصف صفحة) فأبي سليمان المنطقي (1ص) وحنين بن إسحاق (1ص) إلا عبد الرحمن بدوي (25ص)[1]. وفي الجزء الثاني لا يذكر من أقرانه إلا أستاذه مصطفى عبد الرازق (3ص) مع الغزالي (6ص) والفارابي (26ص) والكندي (15ص). ولا يضع ضمن المراجع إلا الأجنبية، وكأن العرب المعاصرين لم يضيفوا إلى الدراسات الفلسفية شيئاً، وإن ذكر فإنه لا يذكر إلا مؤلفاته العربية ضمن المراجع الأجنبية مثل «شوبنهاور» و«نيتشه» و«اشبنجلر» و«شلنج».

ولا يحيل إلى أحد من أقرانه في مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب في الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينيات وحتى الآن، حيث تعددت الدراسات حول كانط وهيجل. ولا يحيل إلى الترجمات العربية للنصوص كما يحيل إلى ترجمته الخاصة لكتاب «الوجود والعدم» لجان بول سارتر. كما تعددت الكتابات حول الفلسفة اليونانية تأليفاً وترجمةً لنصوصها داخل مصر وخارجها، وهو الذي ينشر بعد مصر في لبنان والكويت، ولكنه لا يشير إليها لا مدحاً ولا ذماً، بل يعتمد ـ كلية ـ على المراجع والمصادر الأجنبية وكأنه يؤلف في لندن أو باريس أو برلين أو روما أو مدريد. وما أسهل نقلها ـ تصويراً ـ من أي مؤلف أجنبي في الموضوع، كما يفعل بعض الباحثين المبتدئين دون الاطلاع عليها بل إيهاماً بها في مجتمع يعز فيه الحصول على المراجع، ويندر وجودها في المكتبات العامة أو الخاصة.

وإذا عرف الفيلسوف على الاتساع الشيء فإنه يوجد، وإن لم يعرفه فإنه لا وجود له. فكتاب «علم الجمال» لهيجل لم يعرفه المؤلف لذلك لم يعرضه، ولم يعرضه إلا بعد أن عرفه، مما يدل على التوحيد - لا شعورياً - لديه بين وجود الشيء والمعرفة به، كما فعل الوعي الأوروبي مع العالم الجديد، وكأنه لم يكن موجوداً قبل اكتشاف الأوروبيين له فيما يسمى بالاستكشافات الجغرافية.

وأحياناً يكتب اسمه على الغلاف اللاتيني ببنط أكبر من اسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارىء لا بد أن تقع - أولاً - على الشخص قبل أن ترى الموضوع[2]. وبترتيب بمؤلفات الفيلسوف الشامل في أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى حتى يصاب القارىء بالدوار ويشعر بعظمة صاحبه، ونادراً ما يوجد في آخره من الجهة اليسرى وكما جرت العادة عند الفانين من البشر[3]. وفي كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وترجمةً وإعداداً - في الجبهات الثلاث لا يميل الفيلسوف الشامل إلى أحد من أقرانه في الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت فيه، وانتهت به، ولا يحيل إلا إلى أعماله، فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقاس والمقيس، هو التصور وهو التصديق[4]، وفي الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، يشكر الفيلسوف الشامل مدرسة الآداب العليا «بيروت» ومديرها «جيريل برونور» على التعاون الثقافي الحر بين (بلدان البحر المتوسط) دون تسميته العالم العربي، وفي تيار تسميات طه حسين ورنييه حبشي[5]. وربما هو الاستثناء الوحيد كما تقتضي بذلك آداب الشكر للضيافة العربية.

لم يشر ابن الثمانين ربيعاً إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه في نفس المشروع النهضوي الجماعي، مثل إبراهيم بيومي مدكور في محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، وعثمان أمين في محاولته تحديد بؤرة للإصلاح سماها «الجوانية» في التصوف، خاصة الغزالي، والفلسفة - خاصة الفارابي - في التراث القديم، وفي المثالية الفرنسية عند ديكارت والألمانية عن كانط وفشته، وفي يومياته في باريس، ورسالته في الجامعة، وهي نفس رسالة توفيق الطويل في دراسة التصوف في مصر والإمام الشعراني ودراسة الأخلاق العربية ومحاولته تأسيس مثالية معتدلة. وهي نفس رسالة زكي نجيب محمود عن طريق فهم التحليل والوضعية

المنطقية وتجديد الفكر العربي، بل لقد ساهم آخرون من جيله، وربما من تلامذته في تأسيس الوجودية مثل زكريا إبراهيم، أو الاعتماد على نيتشه مثل فؤاد زكريا إضافة عليه، ولكن الأب لا يعترف بأحد، حتى ولو كانوا من أبنائه الشرعيين. بل إنه لا يذكر أحداً من العرب، سواء في المغرب العربي مثل محمد عزيز لحبابي، أو في الجزائر مثل شيخ بو عمران، أو في تونس مثل محجوب بن ميلاد، أو في الشام مثل جميل صليبا وسليمان دنيا، فمصر وحدها في العالم العربي، وهو وحده في مصر، مع أن الأقران العرب كثيرو الذكر له، والإشادة بفضله، والاعتراف بدوره، والسؤال عنه بعد أن غاب عن الوطن، فالوطن الكبير ما زال يذكر أبناءه، كما يذكر أحفاده.

بل لا يذكر مشروع النهضة منذ بدايته في القرن الماضي، ولا يربط نفسه بإحدى التيارات الثلاثة فيه، الليبرالية السياسية عند الطهطاوي وخير الدين التونسي، أو الحركة الإصلاحية عند الأفغاني ومحمد عبده في مصر، أو عبد الحميد بن باديس في الجزائر، أو الطاهر بن عاشور من علماء الزيتونة، أو علال الفاسي في المغرب، أو الكواكبي في الشام، أو الألوسيان في العراق، أو الشوكاني في اليمن. كما لا يأخذ موقفاً بالنسبة للتيار العلمي العلماني في مصر والشام عند شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وغيرهم. وقف الطود الشامخ بمفرده مثل دون كيخوته يحارب وحده، ورافضاً فروسية الآخرين. لذلك كان من ترجماته واختياراته ضمن الروائع المائة، وتوحد مع أبطاله الأسطوريين، فالواقع أسطورة، والأسطورة واقع، ملائكةً كانوا أو شياطين، ولا يحيل إلى أحد من أقرانه الذين درسوا قبله أو معه الفكر الأوروبي في ينابيعه، أو في مساره. وإذا كان لا يذكر النصوص المترجمة إلى اللغة العربية عن أعلام الفلسفة الأوروبية ولو تنويهاً بها، فالأولى ألا يذكر كل الدراسات التي تمت قبله ومعه عن الفلسفة الأوروبية، فهو وحيد عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف في الغرب ولا باحث في الشرق.

يريد إقامة مشروعه المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية، كما يبدو أحياناً من عدة عبارات مثل: «لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية»[6]. ويهاجم أبو العلا عفيفي، لأنه تجرأ ونشر بعضاً من الترجمات

العربية القديمة، ويعتمد هو على مشروعات الآخرين دون أن يذكرهم. ومشروع أفلاطون عند العرب هو مشروع بول كراوس، تحوّل عند المحقق إلى «أفلاطون في الإسلام».

وكل الترجمات العربية القديمة هي مشاريع بعض من المستشرقين مثل «اشتينيشنيدر» و«جراف» من مستشرقي القرن الماضي، نشروا في المجلات العلمية المتخصصة، وربما فضل الفيلسوف المحقق هو جمع هذه النشرات السابقة في كتب، وجعلها ميسورة لأكبر قدر ممكن من الدارسين والقراء، وربما يظل «بدوي» محققاً أكثر منه مؤلفاً. والحالتان الوحيدتان اللتان عمل فيهما مع أحد أقرانه، هما ترجمته لكتاب «فلسفة الحضارة» لألبرت اشفيتسر، ومراجعة «زكي نجيب محمود»... وهي حادثة فريدة، أن يقبل الفيلسوف، وحيد عصره، أن يراجع عليه أحد... وواضح أن الترجمة من الإنجليزية، لأن المراجع لا يعرف الألمانية أو الفرنسية، وربما كانت مراجعة صورية، نظراً لما تتطلبه دور النشر الحكومية من مراجعة، فقد نشر الكتاب في المؤسسة المصرية التابعة لوزارة الإرشاد القومي عام 1963. والثاني ترجمته لكتاب «بنروبي» مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (جزءان)، ومراجعة د. ثابت الفندي، لأنه ضمن مشروع (الألف كتاب) بوزارة التعليم العالي، ومن إصدارات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وتستلزم الدولة المراجعة مع الترجمة.

ولم يذكر الفيلسوف الشامل من أقرانه الفلاسفة بالمديح والثناء إلا أستاذيه: طه حسين، الذي أشرف على رسالته للدكتوراه في عام 1943 عن الزمان الوجودي، وأستاذه مصطفى عبد الرازق.

فقد أعد الفيلسوف الشامل كتاباً تذكارياً عن طه حسين في عيد ميلاده السبعين، يتضمن دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، مع إهداء خطابي رنان إلى العلم الشامخ في الأدب المعاصر، ورائد النزعة الإنسانية في الفكر العربي الحديث، والأديب الذي فتح للأدب العربي آفاقاً عالمية، والمفكر الحر، والقلب الكبير، والعقل المحيط والناقد، والساحر بفصاحة اللسان، من أدخل مناهج النقد الأدبي الحديث، وصاحب أجمل ترجمة ذاتية، وأسهم في القصة العربية، وأضاء تاريخ صدر الإسلام، ونشر التراث الكلاسيكي، فأصبح الموقظ الأكبر للعقل العربي[7].

فقرأ التلميذ نفسه في الأستاذ، ورأى صورته في مرآته، وهو ما لا يسمح به تلميذ الأمس إلى تلاميذ اليوم، كما أهدى من دراساته الإسلامية «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبد الرازق، الذي انبهر بقوة إيمانه وهو في مرحلة تمرد الشباب، ورأى فيه نموذج الإنسانية في بيئة ضاعت فيها قيمة الإنسان، فهو الذي هداه من العصيان إلى الطاعة، ومن الثورة إلى الإذعان، يهديه كتابه روحاً بروح، بعد أن عز إهداؤه إليه يداً بيد[8]. وهو ما يشارك فيه كل الأقران من تلاميذ الأستاذ اعترافاً بفضله[9].

وقد كتب الفيلسوف الشامل سيرته الذاتية بنفسه في مادة «بدوي» في «موسوعة الفلسفة»، حياته وأعماله وفكره[10]. دون أن ينتظر أن يخلد أحد ذكره. فهذا شرف لا يستطيع أحد من أقرانه وتلاميذه وأصدقائه ومحبيه الوصول إليه. فهو الذي يحيا، وهو الذي يحيي نفسه، وهو الذي يموت، وهو الذي يُعَزّي نفسه، لا يحتاج الممثل إلى جمهور، ففي فنه يتحقق الفنان والناقد، المبدع والمتلقي، ولا حتى شكر المنعم واجب عليه، كما قال المعتزلة قديماً في الواجبات العقلية الثلاثة: الخلق، والتكليف، وشكر المنعم، فالعبقري يولد ويحيا ويموت كقدر تاريخي، وكجزء منه في إحدى مراحله.

ثانياً: الفلسفة على الاتساع

وأول ما يبدو هو هذا الكم الهائل من المؤلفات للفيلسوف الشامل لدرجة استحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء، فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها، وفي رأيه المائة وعشرين كتاباً، وفي رأي ناشريه المائة وخمسين كتاباً[11]. ولاتساعها بوّبها صاحب الثمانين ربيعاً في أبواب: مبتكرات، دراسات، وخلاصة الفكر الأوروبي، ودراسات إسلامية، وترجمات (الروائع المائة) بل وفي سلاسل مثل سلسلة الينابيع، وبلغات متعددة، العربية، وهي الأكثر، والفرنسية وهي الأقل، وتتنوع الأعمال بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والإبداع الشعري والقصصي، مما يستلزم تصنيفاً جديداً، من أجل تلمس جوانب المشروع الفلسفي للفيلسوف الشامل، فهو ـ من هذه الناحية ـ فيلسوف عصر وسيط مسيحي مثل توما الأكويني، يكتب «الخلاصة اللاهوتية» في عشرات الأجزاء. وهو أيضاً فيلسوف إسلامي يجمع ويؤلف ويعرض وينتقي ويقتبس، كما فعل ابن سينا في

موسوعاته. هو فيلسوف موسوعي، يؤلف في كل ميدان، ويكتب في كل علم، لا تحد معارفه حدود، يسبح في فضاء لا نهائي للمعارف البشرية مثل القدماء، لا فرق بين النقل والإبداع، بين المعرفة والعلم، بين التراث والتجديد[12].

وهناك فلاسفة آخرون مقلّون في التأليف، عظماء في الأثر، مثل «برجسون» الذي لا تتجاوز مؤلفاته الثمانية ولكنه شق طريقاً جديداً للفلسفة ما زالت قائمة، بل أرسى قواعد تيار بأكمله «البرجسونية» بالرغم من أنه كان لا يريد أن يؤسس مذهباً، فالمذهب مغلق، وهو صاحب فلسفة التفتح، ولقد كان الفيلسوف على الاتساع على إعجاب شديد ببرجسون، وأعلن عن صدور مؤلف عنه، ولكن الإعجاب شيء، والسلوك شيء آخر:

وهناك شعور حاد بالفلسفة على الاتساع، وبملامح المشروع العامة في الأفق، في ذكر مؤلفات الفيلسوف الشامل. وتصنيفها في أربع مجموعات:

أ ـ **«مبتكرات»** أي الإبداع. وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفلسفة والشعر واليوميات[13].

ب ـ **«دراسات»** وتضم خلاصة الفكر الأدبي، وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث، بل وتضم الترجمة وكأنها دراسات، مثل «النقد التاريخي» وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب لأنجلو دسينوبوس بنفس العنوان. أما خلاصة الفكر الأوروبي، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل نيتشه واشبنجلر وشوبنهور وشلنج، أو الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو (باعتبارهما صيف الفكر اليوناني أي الذروة)، مع ربيع الفكر اليوناني (البداية)، وخريف الفكر اليوناني مع شقائه (النهاية) وفلسفة العصور الوسطى قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث[14].

جـ ـ **«دراسات إسلامية»** وتشمل التحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زماني أو موضوعي، وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا وابن رشد، والغزالي، وأبي يزيد البسطامي، والتوحيدي، ومسكويه، والمبشر بن فاتك، وابن سبعين، وأبي سليمان المنطقي. والترجمة لنقل التراث

اليوناني في الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربي وروح الحضارة العربية، أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وهو أكثر المؤلفات إبداعاً وربطاً بين التراثين الإسلامي والغربي، وحازم القرطاجني وأرسطو ربطاً بين التراثين الإسلامي واليوناني، ورابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، ودور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ربطاً بين التراث العربي والتراث الغربي[15].

أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسي الألماني شعراً ونثراً وأقلها عن الأسبانية والفرنسية[16]. وتأتي ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن[17].

وقد كتب الفيلسوف الشامل موسوعتين بمفرده صدرتا في نفس العام: «موسوعة المستشرقين» في جزء واحد و«موسوعة الفلسفة» في جزأين، اعترافاً بفضلهم وإقراراً بمصادر علمه، وتتبع الموسوعة الأولى الترتيب الأبجدي العربي لأعلام الاستشراق، وللموضوعات على حد سواء، ويبدأ المقال بعرض حياة المستشرق ومؤلفاته، وينتهي بمراجع عنه، ويمتد الاستشراق عبر العصر الوسيط والعصر الحديث. ويذكر كل من تعرض للإسلام من الغربيين، وهو عمل تجميعي خالص، معظمه منقول من مراجع أجنبية دون الإعلان عنها، وقد وضعت موضوعات مع الأسماء مثل القرآن طبعاته في أوروبا وفهارسه وترجماته الأولى، دون الحديث. ويذكر المعجم اللاتيني العربي الأول، والمعجم اللاتيني العربي الثاني، وأولوية المطبعة العربية في أوروبا، ما دامت المادة والمعلومات متوافرة. يغلب عليها المدح، ويغيب منها النقد، وتخلو الموسوعة من تصدير أو استهلال أو مقدمة، تحدد إطارها وتبين هدفها، أسوة بباقي المؤلفات والتحقيقات والترجمات والإعدادات[18].

والثانية «موسوعة الفلسفة» (جزءان)، تضم أعلام الفلسفة ومدارسها، وأهم مفاهيمها وموضوعاتها وتاريخها، بترتيب أبجدي عربي، وفي آخر كل مقال بعض المصادر والمراجع المنتقاة، والفلسفة بالمعنى الواسع، إذ تضم بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. والكتاب لا يتضمن قائمة بأسماء الفلاسفة في

آخره، بل بعض صور الفلاسفة. ويجمع بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية على نحو غير متوازن.

فبينما يضم الجزء الأول تسعة فلاسفة عرب منهم المؤلف نفسه، يضم مائة وثلاثة فلاسفة أوروبيين، وبينما يضم الجزء الثاني أربعة فلاسفة عرب، يضم مائة وثلاثة وعشرين فيلسوفاً غربياً، وكأن العرب والمسلمين لا دور لهم في الفلسفة[19].

والهدف من موسوعة الفلسفة تلبية حاجة القارىء العربي المتخصص وغير المتخصص بما يحتاجان إليه، للأول المعلومات الأولية عن الفيلسوف والمذهب، وللثاني حرية الفكر واتساع الأفق وروح النقد، وتمكينه من تكوين نظرة فلسفية للكون والإنسان والحياة، والهدف ـ في الحالتين ـ السمو بالفكر الإنساني الرفيع[20].

وتعتمد بطبيعة الحال على بعض ما أصدره من كتب سابقة. كما أفاد من الموسوعات الفلسفية الأوروبية والأميركية في العقدين الآخرين، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المتخصصة لأعلام الفلسفة ومذاهبهم، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية التي يستغرق سردها عدة صفحات، كما يتجلى نموذج الفلسفة على الاتساع في ترجمته لكتاب بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» (جزءان). والذي يستعرض حوالي اثنين وستين فيلسوفاً حياة ومؤلفات ومذاهب في ثلاثة تيارات رئيسية: الوضعية التجريبية، والوضعية الوطنية، والكاثوليكية باتجاهيها النفسي والاجتماعي، والمثالية النقدية والمعرفية، والوضعية الميتافيزيقية والروحية، وكلها تدور حول الأنا والتجربة الفردية، لذلك عشقها الفيلسوف الموسوعي.

وقد تتغير العناوين المعلن عنها مثل الإعلان عن المثالية الألمانية في ثلاثة أجزاء (فشته، هيجل، شلنج) ثم صدر تحت عنوان «شلنج» مع فصلين تمهيديين عن «فشته وشلنج»، وقبل أن يستأثر هيجل بجزأين آخرين عن فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة الجمال والفن.

وقد يعلن عن كتب ولا تصدر، مثل الإعلان عن «برجسون» في خلاصة

الفكر الأوروبي، وعن رسائل الإسكندر الأفروديسي في كتاب مستقل، وقد صدرت في كتاب آخر شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، و«إبرقلس عند العرب» وقد صدر في «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، «والآراء الطبيعية لفلوطرخس»، وقد صدر في كتاب آخر، والتشويق إلى الحياة الدائمة للتوحيدي، ولم يصدر، وربما حنين بن إسحاق: آداب الفلاسفة. والإعلان عن الترجمات من الروائع المائة، ولم يصدر منها إلا ما يتجاوز العشرين، وكأن العمر يتسع مع ما يتسع إلى ترجمة روائع مائة من الأدب الأوروبي، بالإضافة إلى ما يزيد عن المائة من الدراسات الأخرى في التراثين العربي والأوروبي، تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً، فرد واحد يقوم بدور جيل كامل أو مؤسسة بحثية بأسرها. وأحياناً يعلن عن عدد مختلف من الأجزاء: مثل الإعلان عن منطق أرسطو مرة في أجزاء خمسة وهو الأقل، ومرة في ثلاثة أجزاء وهو الأكثر والأصح، ودون كيخوتة «لثربنتس»، الإعلان عنها في أربعة أجزاء وصدرت في جزأين.

ومرة يعلن عن كتاب في الدراسات، وهو مترجم دون اسم المترجم، مثل «روح الحضارة العربية» وهو لكارل هنرش شيدر، ومرة مع ذكر المؤلف مثل فلهوزن «الخوارج والشيعة»، و«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، و«شخصيات قلقة في الإسلام»، و«شطحات الصوفية»، «والإنسان الكامل»، وكلها مترجمات، دون الإعلان عن مؤلفيها، وكأن لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة حرة، والترجمة تأليف غير مباشر، والتعبير عن النفس عن طريق أفكار الآخرين.

ومرة يعلن عن الترجمة بأكثر من عنوان، مثل ترجمة «برن»، مرة اتشيلد هارولد، ومرة أسفار أتشيلد هارولد، وترجمة جيته، «الديوان الشرقي»، اختصاراً للديوان الشرقي للمؤلف الغربي، والأصح «الديوان الشرقي للشاعر الغربي»، وحرفياً «الديوان الغربي الشرقي»، وترجمة رينيه ويج «الفن والنور واللوحات» وهو الأغلب، وأحياناً «الفن والنور وقراءة اللوحات» وهو الأقل.

وقد يعلن عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن «شطحات الصوفية» ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبي يزيد

البسطامي، والإعلان عن الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، ولم يصدر إلا الجزء الأول.

ويدل ذلك على أن المشروع البحثي للفيلسوف الشامل في بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً، وكان ما زال متحركاً في كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هي طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة، يكشف عن بنية عمل، قصد كلي يتحقق في مقاصد جزئية.

وتتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن، لا تفرز قبل الأستاذية، ثم تضمحل أو تكاد تختفي بعدها. أول كتبه في أواخر الثلاثينات، وما زال يعطي حتى أواخر التسعينات، وإن اختلف اتجاه العطاء طبقاً لمراحل العمر ومكان العطاء، وأغلبية هدف على هدف في جدل خصب بين الفرد والتاريخ.

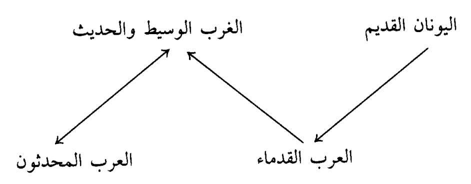
والسؤال: كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفي موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل في حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفي ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية والتركية والهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوروبية؟

وفي نفس الوقت كيف استطاع الجمع بين الفكر والسياسة، بين النظر والعمل، بين البحث العلمي والنشاط الحزبي، خاصة وهو في مرحلة الشباب بعد أن قدمه فتحي رضوان لشباب الحزب الوطني ومصر الفتاة، مفكراً مرموقاً؟ فأعمال الفيلسوف الشامل هي أكبر سياحة عرفها الفكر العربي المعاصر في فكر البشر. ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفي في مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التي فتحها على الدراسات الإسلامية والفلسفة الغربية، بعد أن توارت هموم الوطن من هموم الشباب. ظل العالم الباحث الأستاذ عازفاً عن المناصب الرسمية غير متطلع لها، وكان المنصب الوحيد الذي أخذه في الجامعة، وخارجها هو منصب المستشار الثقافي لمصر في برن بسويسرا 1956 ـ 1959، منذ التأميم حتى الوحدة، وهو منصب لا يتقلده إلا مفكر، استعمله في البحث والاطلاع على المكتبات، أكثر من استعماله في جمع الأموال واستثمارها في الأعمال الحرة.

وهو مشروع فكري واحد بالرغم من تقلباته ونبذاته، وغلبة جانب على آخر، طبقاً لمراحل العمر وقربه أو بعده عن الوطن، وما زالت الوحدة تجمع بين الشتات، وإن كان أثره بدأ في الانحسار لتغيير الواقع، والفيلسوف الشامل لم يتغير.

ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أو التطوير أو القراءة، كما هو الحال في التأليف المدرسي، وكأن المادة العلمية هي العلم، والمعلومات المتوافرة هي العلم الجديد المضاف إلى العلم القديم في بيئة تفتقر إلى كل شيء، المعلومات والعلم على حد سواء، وفي عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر يسطع في السماء ويضيء في كل اتجاه.

فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوي على تاريخ الفكر البشري كله، باستثناء الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.



مشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسي الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشري لهم، بانوراما عريضة، يرون فيها الروح البشري وهو يعي ذاته بالفكر، يؤسس الميادين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس، ويطرق المجهول، ويسهّل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول.

والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكري النهضة العربية، يقرأ (الأنا) في مرآة (الآخر)، ويرى (الآخر) في مرآة (الأنا) فالواقع له عينان، عين على الماضي وعين على المستقبل، وله رئتان، رئة تتنفس بتراث القدماء، ورئة تتنفس بتراث المحدثين، وهي أبعاد الزمن الثلاثة،

فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضي، وتراث المحدثين هو المستقبل.

ويمكن التعرف على عدة دوافع لهذا التأليف على الاتساع، منها ما يتعلق بالحالة الراهنة للفلسفة في الجيل الماضي، ومنها ما يتعلق بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية العامة في مصر.

حاول الجيل الماضي منذ نشأة الجامعات المصرية تأسيس كل شيء، وإعطاء أساس عام للفكر الفلسفي في مصر، لا فرق بين دراسات إسلامية ودراسات غربية، تأليفاً أو تحقيقاً أو ترجمة، فلسفة أو أدباً، جامعياً أو أزهرياً، مصرياً أو عربياً أو أجنبياً[21]. بل إن الذي أشرف على الفيلسوف الشامل في رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودي» عام 1943 هو عميد الأدب العربي طه حسين.

كان الفراغ كبيراً يحتاج إلى ملء أولي في كل الميادين. ودون هذا الحد الأدنى من الثقافة الفلسفية على الاتساع لا يمكن لأجيال قادمة البناء والتشييد في العمق - أولاً - وفي الارتفاع - ثانياً - فهو ينتمي إلى جيل إرساء القواعد ووضع الأسس مثل طه حسين، وأمين الخولي، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وتوفيق الطويل، وزكي نجيب محمود، وأبو ريان، وأبو العلا عفيفي، وعلي سامي النشار، وأحمد فؤاد الأهواني، ومصطفى حلمي. فلولا الجيل الأول ووضْعُ الأساس لما أمكن للأجيال القادمة التحول من الاتساع إلى العمق، ومن الأساس إلى البناء، ومن القواعد إلى البيت، ومن العام إلى الخاص.

وقد يكون السبب جامعياً، فابن الثمانين أستاذ جامعي يدرس كل شيء، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام والتصوف، والعلوم الفلسفية، المنطق ومناهج البحث، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ، وكان هو مؤسس القسم الأول، والأستاذ الأول، والمؤلف الأول، فكتب في كل المقررات لإفادة الطالب. فكان صاحب صنعة ورائد حرفة، التأليف الجامعي، والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب. وهو تقليد ما زال قائماً في جامعة عين شمس من الجيل المتوسط والجيل الحالي، حتى طغى توزيع الكتب على العلم، على الأستاذ والطالب والساعي على حد سواء.

وربما دخل العامل الاقتصادي في ذلك مع الفيلسوف الشامل في بحبوحة من

العيش، ومن أسرة ميسورة صاحبة أراضٍ في الريف. وكما يتندر الأدباء ببخل توفيق الحكيم، يتندر أساتذة الفلسفة أيضاً ببخل الفيلسوف الشامل في حياته الخاصة والعامة، دون تغيير للهندام، ودون عربة لتسهيل الانتقال، ودون تمتع بما أعطيه من سعة في العيش، ولا فرق هنا بين التقتير والزهد.إلا في الباعث، والنتيجة واحدة.

وقد يكون السبب وجود ناشر معروف ومشهود له بالكفاءة في النشر والتوزيع، فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر والصراع معه على حقوق المؤلفين، التي - في الغالب - ما تضيع لحساب الناشر، أو بتزوير كتبه، أو بإصدار طبعات خاصة لا يعلمها المؤلف، أو بزيادة عدد الكتب في الطبعة الواحدة على غير علم المؤلف. كان الناشر يتغير بتغير المكان، فالعالم يجذب ناشره في أي مكان حل[22].

وقد يكون الدافع إمكانية البحث العلمي الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية في الغرب، والفارسية والتركية في الشرق، أو القديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، والاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية في باريس، والأسكوريال بالغرب في مدريد، وأحمد الثالث باستانبول، ومكتبة جامعة طهران.

كما ساعده وجوده مستشاراً ثقافياً في برن على مدى ثلاث سنوات، في الخمسينيات، بعد الثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع الأوروبية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانيات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، في فراغ فلسفي شديد يحتاج إلى من يملؤه علماً وشهرة وبزوغاً.

وقد يساعد على ذلك التفرغ الكامل للبحث العلمي لدرجة الرهبنة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان، أسوة بالجاحظ وابن رشد من القدماء. فالجاحظ وقعت مكتبته عليه. وابن رشد لم يترك الكتابة والتأليف إلا ليلتين، ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله كما تقول الروايات.

يضاف إلى ذلك الرغبة في العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمي جزءاً من المزاج النفسي والتكوين البدني، بالرغم من «هموم الشباب»، و«اعترافات ساقطة»، و«يوميات إحدى بنات الهوى»، خشي الزملاء والتلاميذ والأصدقاء والمريدون الاقتراب منه خشية أن يصيبهم منه الأذى والامتهان. رفض جوائز الدولة التقديرية من الجامعات المصرية والأجنبية. وما زال يرفض كل مظاهر التكريم له، متشككاً في كل شيء، أو متعالياً على كل شيء، كالقائد الذي لا يضع نياشينه على صدره، حتى لو انتصر في كل الحروب. فماذا تزيده النياشين. من يضعها يستمد وجوده منها، ويشعر بأنه أقل منها، ومن يعزف عنها، تستمد هي وجودها منه ويتعالى هو عليها[23].

ثالثاً: الجبهات الثلاث

ويمكن إعادة تصنيف أعمال الفيلسوف الشامل في ثلاث جبهات، ما زالت تكوّن مشروع النهضة العربي منذ «مناهج الألباب» في القرن الماضي حتى مشروع «التراث والتجديد»: الموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربي، الموقف من الواقع المعاصر. وهو مشروع متصل منذ فجر النهضة العربية عند الطهطاوي حتى هذا الجيل، يساهم فيه كل مفكر في إحدى صياغاته وأشكاله. فالكتابة عن الآخر، هي كتابة عن الأنا في مرآة الآخر، وتتفاوت الجبهتان الأولى والثانية من حيث غزارة الإنتاج، حوالي خمسين مؤلفاً في كل جبهة. ثم تنكمش الجبهة الثالثة التي يسميها (المبتكرات) في عشرة أعمال تقريباً. وهذا يدل على أن معظم التأليف في النصوص. يقرأ النصوص، ولا ينظر إلى الواقع إلا من خلال النصوص، القديم منها والحديث. فأصبح الإنتاج تراثي الطابع، مكتبي الاتجاه، نَصّيَّ القراءة، ويغلب عليه النقل أكثر من الإبداع، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع.

ولا يهتم المؤلف بترتيب زماني للأعمال فلعل هناك تطوراً فكرياً يمكن رصده، ولا يهتم بالطبعات الأولى أو المتأخرة بمزيد من الدقة والإحكام، كما تفعل مكتبة مصر في أعمال نجيب محفوظ، ومكتبة الشروق في أعمال سيد قطب، فقد تحدد المشروع من قبل مرة واحدة، وإنّما المراحل هي لبنات وطوابق

لإتمام البناء، وهناك مسافة زمنية تطول أو تقصر، بين سنة النشر وسنة إعداد الكتاب، قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، مما يدل على أن المؤلف كان يعد أكثر من كتاب ـ بصرف النظر عن النشر ـ وينتهز فرصة وجوده في الخارج في إحدى المكتبات العامة ليجمع مواد أكثر من كتاب، فكان التأليف أسرع إيقاعاً من النشر، وكان لا يَحُلّ مكاناً للعمل فيه في التدريس إلا ويصاحبه التأليف، فالعالم كله مكان للتأليف والنشر، بل تتعدد الفصول، بين الشتاء والخريف والصيف والربيع، بالإضافة إلى أسماء الشهور الميلادية، وتتعدد الأماكن التي كتبت فيها مقدمات الكتب بين عواصم الغرب والشرق لندن وباريس ومدريد وبرن وليدن ومنشن وفيينا وروما والفاتيكان في الغرب، والقاهرة والكويت وطهران ودمشق وبيروت وعمان وبنغازي في الشرق[24].

وقد يكون السبب للتباعد بين سنوات النشر وسنوات التأليف عدم وضع تواريخ الطبعات الأولى التي يمكن معرفتها عن طريق الترتيب الزماني، وقد تكون المسافة الزمنية عشر سنوات أو أقل[25]. وقد تكون عاماً واحداً[26].

وقد حصر الفيلسوف الشامل ـ نفسه ـ مؤلفاته في موسوعة الفلسفة في المادة التي كتبها عن نفسه، لعله يكشف عن تطور فكري أو مسار روحي أو انعطافات أو تشعبات في مشروع فلسفي متعدد الجبهات، أغفل منها الترجمات في سلسلة «الروائع المائة»، مع أنها جزء من الأعمال، أو لأنه لا يعتبر الترجمة عملاً علمياً يضاف إليه، والمبتكرات لأنه رأى نفسه مؤرخاً للفلسفة أولاً وفيلسوفاً ثانياً. كما يغفل هو ـ نفسه ـ بعض أعماله ربما سهواً مثل، «السماء والعالم والآثار العلوية» لأرسطوطاليس، و«تلخيص البرهان» لابن رشد «وتلخيص القياس»، وقد يتكرر عمل واحد مرتين، طبقاً للطبعة، مثل كتاب «الخطابة» لأرسطو[27].

وتختلف السنوات فيما بينها من حيث غزارة الإنتاج[28] ومعظم السنوات بعد ذلك حصادها كتابان، وأقل القليل كتاب واحد كل عام، ويندر أن توجد سنوات قاحلة، وكلها تقريبية[29].

وتتراوح الجبهة الأولى بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والتصنيف من حيث الأهمية وليس من حيث العدد، أي من حيث الكيف وليس من حيث الكم[30].

وهذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، فقد يحتوي التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوي التحقيق على دراسة مفصلة للنص المحقق. وقد تضم الترجمة مقدمةً وشروحاً على النص المترجم، والفيصل هو الكم. فلو كانت الدراسة أكثر من النص المحقق أو المترجم تكون أقرب إلى التأليف، ولو كان التحقيق أو الترجمة أكبر من المقدمة والشرح، يكون أقرب إلى التحقيق أو الترجمة منه إلى التأليف، والتحقيق نوعان: تحقيق لنصوص إسلامية، وتحقيق للترجمات العربية للنصوص اليونانية الصحيحة أو المنحولة.

فواضح أن الفيلسوف الشامل في الجبهة الأولى محقق أكثر منه مؤلف، فهو محقق أولاً (33) ومترجم ثانياً (6) ومعد ثالثاً (6) ومؤلف رابعاً (4)، ومجموع الأعمال 49 عملاً في الجبهة الأولى، بالإضافة إلى خمسة أعمال بالفرنسية، فيكون المجموع 54 عملاً، أي حوالي نصف الأعمال كلها.

وتشمل الجبهة الأولى عدة مؤلفات باللغة الفرنسية، مثل «مشكلة الموت» القاهرة 1965 «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي» باريس 1968، و«تاريخ الفلسفة العربية» (جزءان) باريس 1972. وأخيراً صدر له كتابان «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه» باريس 1989، «الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مشوهيها»، باريس 1990، «موضوعات وأعلام الفلسفة الإسلامية» باريس 1979، «الإسلام كما يراه فولتير، هردر، جيبون، هيجل» (الإعلان عنه)[31].

ويلاحظ على الجبهة الأولى:

1 ـ غلبة التحقيق (33) والترجمة (6) والإعداد (6) على التأليف (4)، مما يدل على غلبة النقل على الإبداع، والمعلومات على العلم، والمعارف على الاجتهاد.

2 ـ وضع الترجمات العربية القديمة عن اليونان والرومان وفارس مع الدراسات الإسلامية، وهي بين اليونانية والإسلامية تربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

3 ـ غياب الترجمات الهندية والتراث الهندي عن الاهتمامات بالرغم من توافره، بعكس حضور تراث فارس النسبي، خاصة وأن المحقق مولع بالاكتشافات الجديدة متجاوزاً البيروني.

4 ـ الدراسات الإسلامية تدور حول الفلسفة والتصوف والكلام، ويغيب (علم أصول الفقه) وهو موطن الإبداع في التراث القديم ولم تخنقه روح اليونان، ويشرئب نحو الحداثة بتحليل الوعي التاريخي واللغة والفعل.

5 ـ بالرغم من حضور العلوم العقلية الخالصة في دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، فإنه تغيب العلوم النقلية كلها باستثناء كتابه بالفرنسية «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه»، فهو في علوم القرآن و«الدفاع عن النبي محمد (ﷺ) ضد مهاجميه» وهو في علم السيرة، فإن المحقق المدقق لم يتطرق لباقي العلوم النقلية مثل التفسير والحديث والفقه.

6 ـ غياب العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، خاصة وأن الفيلسوف الوجودي مولع بالأدب إبداعاً وترجمة، وبالتاريخ ترجمة، أما الجغرافيا فإنها تستلزم المكان والمهاجر لا مكان له.

وتتراوح الجبهة الثانية عن التراث الغربي الذي يشمل الفلسفة والأدب والعلوم الفلسفية: بين التأليف (27) والترجمة (22) ومجموعهما (49)، يعادل الجبهة الأولى من حيث الكم. وهي جبهة تضم الفكر اليوناني، أي مصادر الفكر الأوروبي وفلسفة العصور الوسطى، وكذلك دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، وهو ربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

وتتم دراسة الفكر الأوروبي إما عن طريق الموضوعات أو عن طريق الشخصيات، كما تتم دراسة الفكر عن طريق تاريخه منذ أصوله عند اليونان، حتى تطوره في العصر الوسيط واكتماله في العصور الحديثة.

وقد صنف هو هذه الدراسات تحت عنوانين: دراسات في الفكر الأوروبي (خلاصة الفكر الأوروبي)، ترجمات الروائع المائة[32].

ويغلب على الترجمات الأدب، خاصة الشعر، وليس الفلسفة، ولكنه أدب فلسفي يجد فيه المؤلف نفسه، الجمع بين الشرق والغرب، مثل جوته في الديوان الشرقي للشاعر الغربي، وارتياد روحه لآفاق العالم كما وضح في «هموم الشباب» مثل جوته في «فاوست»، ومحاربة أوهام العصر مثل سربنتيس في «دون كيخوته». فاختيار الأعمال المترجمة في ذاتها، دليل على شخصية المترجم وتوحده مع أبطال

الأعمال الأدبية. لذلك قد يكون اختيار الروائع المائة ـ التي لم يتم نشر إلا حوالي عشرين منها ـ تأليفاً غير مباشر، ذا دلالةٍ خاصةٍ، وهدفٍ محددٍ. كلها من الأدب الرومانسي الذي يمجد البطولة والفداء والفروسية وعظمة الإنسان. وكما عبرت عن ذلك فلسفة نيتشه في إرادة القوة والإنسان الأعلى. وما زالت العادة متبعة عند كل الأقران والأجيال اللاحقة، ترجمة لديكارت أو كانط أو برجسون[33]. إذ تعبر الأنا عن ذاتها من خلال الآخر، حماية للأنا وتستراً بالآخر.

وقد يكون لولع الفيلسوف الشامل بالفلسفة الرومانسية والأدب الرومانسي، علاقة بانتمائه إلى (مصر الفتاة)، وهي نظرة رومانسية لمصر الوطن وعلاقتها بالإسلام، وليس بالضرورة ممثلاً في دولة الخلافة. وهي نفس الفترة التي ظهرت فيها جماعة أبولو للشعر. وقد يكون ولعه بالفلسفة الألمانية، بوجه خاص، هو التعاطف مع ألمانيا صديقة العرب في صراعها ضد الاستعمار البريطاني، وهو ما كان سائداً في صفوف الجيوش العربية، وثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق في صف المحور ضد الحلفاء، وتعاطف عزيز المصري والمجموعة الأولى من الضباط الأحرار مع ألمانيا، والاعتماد على الخبراء الألمان في الصناعة العسكرية والمدنية في تركيا ومصر حتى أوائل الثورة المصرية وقبل التحول إلى الخبراء السوفييت[34].

وما قام به الفيلسوف الشامل مع الغرب، تحقيقاً وترجمة وتأليفاً وعرضاً، مثلما قام به حُنَيْنُ بن إسحاق مع اليونان، وما قام به مع ألمانيا مثل ما قام به آخرون مع فرنسا أو إسبانيا أو إيطاليا، كل حسب هواه وثقافته.

ويلاحظ على الجبهة الثانية:

1 ـ الإعجاب الشديد بالغرب عامة، وبألمانيا خاصة، واعتباره مركز العالم، وبؤرة إبداعه، تجاوز اليونان، واكتشف عالم الذاتية، في حين لم يأخذ العرب من اليونان إلا الشكل وبَقَوْا فيه، فماتت الروح، باستثناء صرخات الصوفية، فهو يعطي الآخر أكثر مما يستحق، ويعطي الأنا أقل مما تستحق. وما يريده الفيلسوف الشامل لمصر (المثالية الألمانية) من الغرب و(التصوف الإسلامي) من الشرق.

الغرب المثالي والشرق الصوفي، وليس الغرب العالم والشرق الفنّان كما

طالب - بعد ذلك - زكي نجيب محمود. والحقيقة أن المماثلة مستحيلة، فلكل حضارة خصوصيتها ومسارها ونمط تطورها، ولا يوجد مقياس ومقيس، ولا معيار ومعار.

2 - لم تستطع الدراسات الإسلامية - وهي في نفس الحجم كالدراسات الغربية - أن تقلل من المركزية الأوروبية لديه. أو إيجاد التفاعل الضروري بين الجبهتين، بل اعتبر الغرب هو الأصل والعرب الفرع، اليونان هم المركز والعرب هم المحيط، بالرغم من انتساب الفيلسوف الشامل إلى (مصر الفتاة) في شبابه، أي أولوية الأنا على الآخر، والواقع على الفكر، والوطن على العلم، بل إن الدراسات الإسلامية استشراقية، أي من وضع الغرب أكثر مما هي من وضع العرب. بل إن التفاعل الوحيد بين الجبهتين «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، جعل الآخر هو المقياس، والأنا المقيس، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع، تركيز لثنائية المركز والأطراف.

أ - ابتسار الغرب في إحدى لحظاته وأماكنه مما أدى إلى إغفال بداية الفلسفة الحديثة خاصة عند مؤسسها، وهو ديكارت، وإغفال المدرسة الديكارتية كلها، مالبرانش، إسبينوزا، وليبنتز، ربما لتصدي عثمان أمين ونجيب بلدي لها، والفيلسوف الأوحد يزيد أن يفتح عصوراً جديدةً في الفلسفة، لا يشاركه فيها أحد.

ب - إغفال بسكال وهو من مؤسسي العقلانية الإيمانية والاتجاه العلمي في القرن السابع عشر، وقبل حلول عصر الرومانسية السعيد، بالرغم من اهتمام الفيلسوف الملحد، أولاً، العاقل، ثانياً، بموضوع العقل والإيمان، وبالرغم من اهتمامه بتاريخ العلوم عند العرب كما وضح في «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب».

جـ - اقتصاره على العقلانية الألمانية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر في ألمانيا، رباعيته عن كانط وثلاثيته عن هيجل.

د - إغفال عصر النهضة في القرن السادس عشر وهو البداية السلبية للعصر الحديث عن طريق نقد الفلسفة المدنية.

هـ - إغفال عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر خاصة مارتن

لوثر، وقد كانت البروتستانية أحد مصادر فلسفة التنوير في حرية الفكر، والمسؤولية الفردية، والثورة على الكنيسة، في القرن الثامن عشر في ألمانيا، وأحد مصادر الرومانسية بتغليبها الباطن والحياة الروحية على المظاهر الشعائرية والمؤسسية، خاصة وقد صدر كتاب كانط «الدين في حدود العقل وحده»، وأن كيركجارد مؤسس الوجودية الفعلي في العصور الحديثة، والذي خصص له الفيلسوف الشامل جزءاً من «دراسات في الفلسفة الوجودية»، يعتبر نفسه (لوثر الثاني).

و ـ إغفال الفلسفة البريطانية والأمريكية والروسية والإيطالية، نظراً لإعجابه المبكر بالمثالية الألمانية ولكنها مدارس كانت في تفاعل إيجابي أو سلبي مع الفلسفة الألمانية مثل إمرسون ورويس في أمريكا، وماكتجارت في إنجلترا، وروزميني وكروتشه في إيطاليا.

ز ـ إغفال كل فكر آخر يكوّن بعداً لمصر، مثل الفكر الشرقي القديم في الصين والهند، وما بين النهرين في بابل وآشور، والجزيرة العربية شمالاً وجنوباً وكنعان وفي مصر القديمة، وكأن الشرق قد انضوى تحت الغرب وضاع لحسابه.

وكما غاب شرق مصر في آسيا، غاب أيضاً جنوبها في أفريقيا، والحضارة المصرية القديمة في أحد جوانبها حضارة أفريقية، عاصمتها القديمة «منف» في صعيد مصر، والنوبة وبلاد بنط تربط بين الجزء في الشمال والكل في الجنوب وبطبيعة الحال غابت أمريكا اللاتينية التي كانت في الستينيات جزءاً من وجداننا الفكري والسياسي. وقد حضر «جيفارا» إلى مصر في الستينيات بعد انتصار الثورة الكوبية، وألهب خيال الفنانين والشعراء، والسياسيين.

أما الجبهة الثالثة، وهي الواقع المباشر، فهي التي يغلب عليها الإبداع، ويسميها «مبتكرات»[35]. وهي أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، باستثناء رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودي» وقبلها رسالته للماجستير (بالفرنسية) عن «مشكلة الموت»، ومقالة (هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟) اعترافاً منه بأن كل الدراسات الأدبية السابقة وترجماتها ليست مبتكرات بل نقلاً وعرضاً. فالمبتكرات تدور حول الإبداع الأدبي الشعر والقصة واليوميات، والدراسات الفلسفية. ولكنها لم تستمر طويلاً في المرحلتين المتوسطة والأخيرة من حياته، فلا الشعر استمر ولا القصة

استمرت، بالرغم من إعلانه عن ثلاثة منها مؤخراً وهو بالكويت، ولا اليوميات استمرت، وما أكثر ما مر به من حوادث شخصية، بصرف النظر عن حوادث الوطن، هزائمه وانتصاراته، قوميته واشتراكيته ثم انقلابه عليها إلى قطريته وانفتاحه، فلا توجد ملاحظات على الجبهة الثالثة إلا قصرها، وصغرها، وتجمدها، بالرغم من بدايتها الخصبة في الزمان الوجودي، ولا يفسر بنية العمل إلا مسار الحياة.

لذلك كان الربط بين هذه الجبهات الثلاث قليلاً باستثناء «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» وهي أربع محاضرات عامة ألقاها في بيروت عام 1947، وليست مؤلفاً له بنية ومنهج وهدف. تضخمت الجبهتان الأولى والثانية على حساب الجبهة الثالثة، فتحول المثلث الحضاري من متساوي الأضلاع إلى متساوي الساقين، ويبلغ طول كل ساق قاعدته خمس مرات على الأقل، ولما كانت الجبهة الثالثة هي الأتون الذي تنصهر فيه الجبهتان الأوليان، فإذا ما تحجرت في مرحلة معينة، هي مرحلة الشباب، وغابت بعد ذلك في المراحل الوسطى والأخيرة، تحول المشروع كله إلى جبهتين، الأولى تحقيق وترجمة، والثانية تاريخ فلسفة وعرض مذاهب، دون تفاعل ثلاثي بين الجبهات الثلاث، لقد توحد مع مصر في البداية وأسقطها من الحساب في النهاية، فتوقف المشروع عن الحركة والتغيير بناء على تغير مصر وحركتها على مدى نصف قرن[36].

ويلاحظ على الجبهة الثالثة ـ وهي علاقة الفكر بالواقع، والعلم بالوطن ـ ما يلي:

1 ـ كان الفيلسوف الشامل أحد أقطاب الحياة الفكرية السياسية في مصر قبل الثورة المصرية، أصبح رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لأكثر من عشرين عاماً، عمر الثورة المصرية في الجمهورية الأولى. ثم غادر إلى الكويت في أواخر السبعينيات، عام الهزيمة وظل بها على مدى عشرين عاماً، يكتب ويؤلف ويحقق ويترجم، ولكنه لا يمارس المواطنة، ولا يتحقق بدور العالم والمواطن، كما كان في مصر قبل الثورة وبعدها، ومكث بجامعة الكويت أربعة أضعاف الوقت المسموح به في نظام الجامعات المصرية، مما انتهى إلى فصله بعدها، لتحول الوسيلة إلى غاية، وانفصل العلم عن الوطن، وأصبح العلم بديلاً عن الوطن، في

عصر كانت صورة الخليج فيه أنه مصدر الثروة، فهل هي خصومة مع الوطن منذ 23 يوليو، مع أنها كانت ـ في أحد جوانبها ـ تحقيقاً لمبادىء مصر الفتاة، وكان عبد الناصر في علاقة معها، وأفرج عن أحمد حسين زعيمها، هل هي خصومة مع قوانين الإصلاح الزراعي التي طُبِّقت على أسرته، بالرغم من أن ما بقي منها كان يكفي لبحبوحة العيش، وبالرغم من أن أخاه كان من الضباط الأحرار المرموقين والصحفيين النابهين[37].

2 ـ وقد ظل بجامعة الكويت متجاوزاً أيضاً ضعفي المدة المقررة، تقديراً لشخصه وعلمه ومركزه حتى الحد الأقصى لهذا التقدير، غادر بعد ذلك إلى باريس مقيماً فيها بجوار المكتبة الوطنية، مدافعاً عن الإسلام ضد منتقديه، وعن القرآن ضد ناقديه، ومؤلفاً في تاريخ الفلسفة الغربية، وفي الوقت الذي تتحول فيه المكتبة الوطنية في باريس من نظام الفهرسة القديم إلى النظام الآلي الجديد، مع تغيير المكان والمبنى، ونهاية عصر الذكريات الأولى، تأزم الفيلسوف الشامل، فالتغير في عادات البشر في البحث العلمي، أصعب بكثير من تغيير أدواته وآلياته.

3 ـ وبعد أن غادر الرمز إلى الخليج تابع المرموز، وبعد أن استقر المثل في بلاد الثروة اقتفى أثره الممثول، وبدأت أكبر تصفية لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس، بالإعارة أولاً، وبالاستقالة ثانياً، وبالفصل ثالثاً، وتم نقل جزء من الوطن، فالعلم لا وطن له، وكل بلاد العرب أوطان، هدم في مكان وبناء في مكان آخر، نزع للخضرة من الوادي، وزرعها في الصحراء، فلا الوادي نما، ولا الصحراء أخصبت، وإلى الآن لم تقم لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس قائمة لاستمرار النموذج، نموذج هجرة العقول، لجيل لاحق، إنشاء جيل جديد بلا أساتذة[38].

4 ـ وكان يمكن اللحاق بما فات وقضاء ما تبقى من عمر بالعودة إلى الوطن، ورحب الوطن، فالوطن رحب الصدر، حتى وإن ضاق العلماء به، ولكن من تعوّد على الغياب عن الوطن والقسوة عليه لا يحن إلا إلى الغربة عنه، ويضمر الوطن في القلب، ويعيش على تسقط الأخبار عن بعد، ويشرع للغربة عن طريق نقد ما آلت إليه الأوضاع، وما انتهى إليه مستوى الجامعات، يعيب النتيجة وهو السبب، ويتساءل عن المعلول وهو العلة.

5 ـ ولم يبخل الوطن في التقدير، وأراد أن يعبر عن كل مظاهر الاحترام

والتقدير للعالم الجليل من الجامعات المصرية والأجنبية فيه، بتقديم جوائز الدولة أو الشهادات الفخرية، فاتحاً ذراعيه للطيور المهاجرة، فالوطن لا يلفظ أبناءه حتى لو لفظه الأبناء، وما زالت رحمة الله واسعة تأبى اليأس والقنوط. وإن هذه التحية في عيد الميلاد الثمانين، لأحد مظاهر الوفاء والتكريم.

6 ـ وبالغ ابن الثمانين في القسوة على الوطن، وعلى الزملاء وعلى التلاميذ، وعاب جحود الأبناء لفضل الآباء، بالرغم من حرص الأبناء على صلة الرحم في السر والعلن. وكثيراً ما يعبر عن حزنه لعدم الوفاء والتقدير له، من أجل إضفاء الشرعية على البعد عن الوطن والعزلة عن جماعة الفلسفة في مصر، والعمل الجماعي، وإعادة النماء إلى الوادي الخصيب، بعد أن اقتطفت منه الثمار، وإن بقيت الجذور.

7 ـ وتهامس الناس: استعلاء وغرور يقارب النرجسية، وكراهية للآخرين واحتقار للزملاء، مما يتنافى مع تواضع العلماء والعمل الوطني المشترك. ومع ذلك فالحبل لا ينقطع بين الوطن وعلمائه، بين الأم وأبنائها، بين الله والعباد ﴿قُلْ يَـٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾.

رابعاً: المشروع الفلسفي العلمي:

استمر التأليف على وتيرة واحدة قبل الثورة وبعدها، ومع الثورة (1952 ـ 1970) والثورة المضادة (1970 ـ حتى الآن)، قبل الهزيمة في 1967 وبعد أكتوبر 1973، في مصر الليبرالية قبل 1952، وفي مصر القومية الاشتراكية بعد 1952، وفي مصر الرأسمالية 1971. في مصر الوطنية قبل 1952، وفي مصر المستقلة بعد 1952، وفي مصر التابعة 1971، في مصر أثناء عصر الاستقطاب قبل 1991، وفي مصر في عالم ذي قطب واحد بعد 1991، في مصر أثناء الرعب النووي وأثناء الحرب الباردة، في النظام العالمي القديم والنظام العالمي الجديد، في مصر المحتلة ومصر المستقلة، ولم يحدث أي تغير في المشروع الفلسفي العلمي، بل استمر على وتيرة واحدة بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، في التراثين الإسلامي والغربي. وربما قل الابتكار بعودة الروح إلى باطنها مع مزيد من العزلة، وتحت أثر البعد عن الوطن،

والإحجام عن التعاطف الوجداني وحب الآخرين وعشق الحياة.

كان الهدف من النشر العلمي للترجمات العربية القديمة للتراث اليوناني والروماني والفارسي هدفاً علمياً خالصاً كما هو الحال عند المستشرقين وكما يتجلى في معظم المقدمات والتصديرات والاستهلالات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص في مجموع أعماله، والحديث عن المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، والمقارنة بينها وتواريخها، وتقطيع النص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوروبية الحديثة وبالاعتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب اختيار المخطوط الأم، ومقارنته بباقي المخطوطات وأماكنها وتواريخها، وأثر النص في العالم العربي ومساهمته في الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءاً منها، كما هو الحال في منطق أرسطو، حتى لقبه العرب بصاحب المنطق. وملء الهوامش بالاختلافات بين المخطوطات في النصوص أو في القراءات، وهو ما يسمى بالجهاز النقدي، وتضاف ـ في النهاية ـ فهارس لأسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات الرئيسية اليونانية واللاتينية والفرنسية والألمانية وما يقابلها بالعربية.

كان الهدف من تحقيق أرسطوطاليس: «في السماء والآثار العلوية»[39] علمياً محضاً، فالتصدير استشراقي خالص مرقم بحروف هجائية، مثل معظم التصديرات، وكأنه خارج الموضوع الرئيسي. يعرض للموضوع، ويحلل نص أرسطو، ويرصد ما ورد عن هذه الترجمة في المصادر العربية القديمة، ويحدد النوع الأدبي، ترجمة أو تلخيصاً، ويصف المخطوط وشروحه المتأخرة، وترجماته إلى اللاتينية والعبرية. ويضيف جهازاً نقدياً وافياً عن اختلافات المخطوطات مع وضع عناوين للفقرات بين معقوفتين. وتغيب أي رؤية عن المنطق الحضاري عندما تلتقي حضارة بأخرى باستثناء التصور الاستشراقي للمركز والأطراف، اليونان هم الأصل والعرب هم الفرع، قديماً وحديثاً، من اليونان إلى الغرب، وهو ما تفعله أيضاً الليبرالية المصرية كما مثلها أحمد لطفي السيد بتأصيله لليبرالية المصرية في كتاب السياسة لأرسطو.

والهدف أيضاً تحقيق: أرسطوطاليس: (في النفس والآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، (والحاس والمحسوس) لابن رشد، و(النبات) المنسوب إلى

أرسطوطاليس[40] علمي خالص، ويكتفي التصدير العام بعرض (نظرية العقل الفعال) عند اليونان والمسلمين واللاتين كما فعل جيلسون من قبل، مع أن الموقفين الحضاريين مختلفان، إذ إننا نتمثل اليونان ونعيد بناء فكرهم، واللاتين يعيدون بناء اليونان من خلالنا. وكان المسلمون قد نقلوا التراث اليوناني عبر المسيحيين، فكان نصف معد لإعادة البناء الإسلامي، أو عبر الشراح اليونان الذين عاشوا قبل الإسلام مثل «الإسكندر الأفروديسي» «وثامسطيوس»، و«سمليقيوس» و«يحيى النحوي». لم يصف المحقق العمليات الحضارية التي تحدث من خلال الترجمة الحرفية أولاً والمعنوية ثانياً. فليس من المعقول أن ورود عبارة لأرسطو هو السبب في الترجمة بل السبب هو عملية التمثل والاحتواء من الحضارة الجديدة الناشئة للحضارة القديمة المتهاوية حفظاً لروحها وإكمالاً لها، وإعادة الاتزان لتصورها للعالم، جمعاً بين أفلاطون وأرسطو، أو نسبة جزء من تاسوعيات أفلوطين لأرسطو حتى يكتمل النموذج، وفتح عقل من أعلى هو (العقل الفعال) وليس من أدنى لظهور البعد الروحي الجديد، بعد أن أسس الكندي الفلسفة العقلية الطبيعية، بناء على روح الوحي واستناده إلى العقل والطبيعة. وقد صاغ ابن سينا مصطلحات جديدة مثل (العقل القدسي) كي يعبر عن الإبداع الجديد نتيجة لاجتماع الوافد والموروث، وتضاف فهارس الموضوعات والأعلام كما هو الحال في نشرات المستشرقين. بل يوضح في العنوان «راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها».

والهدف من تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة لأرسطو هدف علمي خالص دون إدراك دلالتها الحضارية، فإذا كانت الترجمة صغيرة الحجم كانت تلخيصاً، هدفها المعنى وليس اللفظ، كمقدمة للتأليف المستقل في الموضوع قبل الإبداع فيه والاستقلال عنه. ليست الغاية الحفاظ على النص اليوناني، بل إعادة كتابة الموضوع في نص عربي، انتقالاً من اللفظ إلى المعنى، في فهم النص اليوناني، وانتقالاً من المعنى إلى اللفظ تعبيراً عن النص العربي. وبالتالي تنتهي وظيفة الترجمات الحديثة عن اليونانية القديمة إلى العربية الحديثة، إلا من أجل مقارنة العمليات الحضارية القديمة، التمثل والاحتواء، مع العمليات الحضارية الجديدة، المطابقة اللفظية والمعنوية، ولا يجوز إعادة بناء النص العربي من الترجمة اللاتينية، لأن اللاتين تمثلوه واحتووه ولم يعد مطابقاً للنص اليوناني. كما

إن العمليات الحضارية تختلف من حضارة إلى حضارة. فالترجمة تقوم على تصورات عامة للحياة والكون والوجود، سواء في النص المترجم أو النص المترجم إليه، ولا يجوز إكمال فقرة ضاعت لأن الموقف الحضاري مختلف بين المترجم القديم والمترجم الحديث. لم يكن المترجمون القدماء مجرد نقلة نص من لغة إلى لغة بل كانوا مؤلفين وفلاسفة، على عكس المترجمين المحدثين. وفي لا وعي المترجم الحديث، هناك إحساس بعظمة النص المترجم منه، ودونية النص المترجم إليه، ويستند النص إلى هوامش علمية، وتضاف ـ في النهاية ـ فهارس لأسماء الأعلام والمصطلحات اليونانية الرئيسية وترجماتها إلى العربية في مرحلة نشأة المصطلح الفلسفي[41].

والهدف من تحقيق «أفلاطون في الإسلام» ـ أيضاً ـ هدف علمي خالص، مع تصدير قصير لا يتجاوز صفحتين، يعلن أن هذه النصوص قد تم نشرها من قبل في «الحكمة الخالدة»، وفي «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، والبعض الآخر نشره بعض الباحثين، مما احتاج إلى إعادة نشره من جديد لمزيد من التصحيحات، واعتماداً على مخطوطات جديدة وزيادة في التعلقيات، وهو جزء من مشروع أفلاطون في العالم الإسلامي، الذي ألفه من قبل في «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي» الذي صدر بالفرنسية (باريس 1968)، ويعد المحقق بدراسة أخرى عن دور أفلاطون في تكوين الفلسفة الإسلامية، ويضاف في النهاية فهرست للأعلام والكتب المذكورة في النصّ[42].

وهو نفس هدف «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» ويشمل لابرقلس «الخير المحض» وفي «قدم العالم» و«في المسائل الطبيعية» و«معاد النفس» لهرمس و«الروابيع» لأفلاطون، وهو تصوير للطبعة المصرية الأولى، وتترك الدلالة الحضارية للنصوص، مثل التشكل الكاذب وعدم تفصيله، بالرغم من إدراكه له في روح الحضارة العربية، وفي تأليفه عن «اشبنجلر»، وهي ظاهرة التعبير عن المعنى الموروث بلفظ الوافد. كما تغفل الدلالة الحضارية للتأليف الحضاري الجماعي تحت تأثير الملكة الفردية للأعمال، كما هو الحال في العصر الحديث، واتهام القدماء بالسرقة من بعضهم البعض. ولم يلاحظ الجو الديني للانتحال أي الإبداع الفلسفي الحضاري بعد نقل تراث الغير. ويغلب على الباقي المادة الاستشراقية

الخالصة مثل فهارس الأشباه والنظائر بين الخير المحض وبين عناصر الثاولوجيا لابرقلس، بالإضافة إلى معجم عربي لاتيني للألفاظ الواردة في النص العربي لكتاب «الخير المحض»، ومعجم آخر للمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية الواردة في حجج ابرقلس «في قدم العالم» وتكثر المراجع الألمانية، والمحقق يعلم أن أحداً لن يراجع عليه، وكما يفعل المستشرقون، والحكم على الحضارة الإسلامية بالنقل، حتى المؤلف منها مثل رسائل الفارابي(43).

وتخلو بعض الأعمال ـ تحقيقات أو ترجمات أو مؤلفات ـ من تحديد الهدف منها، ووضعها في الإطار الكلي للمشروع الفلسفي العلمي أو النهضوي، وإن كان يمكن أن يستنبط من الروح العامة للكتاب والمشروع معاً، وذلك مثل تحقيق «تلخيص القياس» لابن رشد، أو قياساً على «تلخيص البرهان». ففي «تلخيص القياس»، يكتفي المحقق بموضوعات استشراقية عامة في التصدير العام، بالتعريف بالموضوع، القياس، خصائصه وعيوبه، وإرجاع كل أشكال البرهنة إليه، وتسميته التحليلات الأولى، وترجماته إلى العربية وشروحه.

كذلك يخلو تحقيق «طبائع الحيوان»، ترجمة يوحنا البطريق، من تصدير في إطار المشروع الفلسفي العلمي.

بل يبدأ برموز المخطوطات، ثم يتلوها تعالم استشراقي خالص، واعتذار عن عدم تيسير وضع النبرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها في المطبعة. ولا توجد ترجمة باللاتينية أو الفرنسية على الغلاف الأيسر للكتاب نظراً لأنه يصدر بالكويت، ويلحق به فهرس بأسماء الحيوان باللغات اليونانية والفرنسية واللاتينية والعربية وهو فهرس مصور من طبعة أوروبية. والأسماء العربية مكتوبة بخط اليد العربي لعدم وجود مطبعة عربية في الخارج أو استحالة إضافته في الداخل. كذلك يخلو تحقيق «صوان الحكمة وثلاث رسائل»، لأبي سليمان المنطقي السجستاني من وضع التحقيق في إطار المشروع النهضوي العام. ويكتفي التصدير العام بالمقارنة بينه وبين ابيلار في العصر الوسيط الأوروبي، واختصار الساوي للنص مع ذكر أسماء الرسائل، وتوجد هوامش نقدية وفهارس أعلام وأسماء مؤلفات المحقق وخاتمة في شكل المؤسسة الثقافية الإيرانية(44).

ويخلو تحقيق «الإشارات الإلهية» للتوحيدي من تحديد لهدف علمي أو

نهضوي خاص. بل يحتوي التصدير العام على معلومات استشراقية خالصة، ووصف المخطوط، ما نشر منه من قبل، مراحل حياة المؤلف، وأسلوب المناجاة والكتابة الذاتية، مع وضعه في إطار الأدب الوجودي في القرن الرابع الهجري، ومقارنته مع كافكا، بالإضافة إلى فهرس تصويبات في النهاية[45].

كما تخلو أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس من تحديد للهدف العلمي أو الحضاري. ويحتوي التصدير العام على مادة استشراقية خالصة مثل موضوع الكتاب وعنوانه، وتاريخ تأليفه وتحليل مضمونه ومخطوطاته اليونانية وشروحه العربية ومخطوطاتها القديمة[46].

وقد ظهر تحقيق كتاب الشعر من منطق «الشفاء»، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس. وفي التصدير العام الذي يهدف إلى الحديث عن التحقيق والمخطوط. ينتقد المحقق ابن سينا حاكماً عليه بالنقل دون الإبداع، بسوء النقل دون أمانته، فقد أعلن ابن سينا في مقدمة «منطق المشرقيّين» أنه سيصوغ منطقاً جديداً خاصاً بالمشرقيّين، ولكن الكتاب نفسه أتى تقليداً خالصاً مكرراً المنطق الصوري الأرسطي. فقد وعد ولم يَفِ. كما يعيب عليه أنه لم يلاحظ (التطهير) و(وحدة الموضوع والزمان والمكان)، و(الموازنة بين الملحمة والمأساة) أو (بين المأساة والملهاة)، لأن ذلك يتطلب العلم بالمسرح، وهو ما لم يتحقق لابن سينا ولا للمترجمين، لاهتمامهم بالفلسفة والطب والعلم، والحقيقة إن الموقف الحضاري مختلف بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة الغرب الحديث. كان الهدف قديماً هو قراءة الوافد من خلال الموروث وليس معرفة الوافد على ما هو عليه. كما يفعل الاستشراق تحت تأثير النزعة التاريخية والوصفية. ويصعب الأمر أكثر بتحديد خصائص عامة للشعر القومي على التقابل، الشعر اليوناني والشعر العربي، الإرادي في مقابل العاطفي، الموضوعي ضد الذاتي، الفعل في مقابل الانفعال، والعمل في مواجهة اللذة مما يوحي بشيء من العنصرية[47].

و«شطحات الصوفية» ليس له هدف علمي خاص، وكان من المزمع إصداره في عدة أجزاء ولم يصدر إلا الأول «أبو اليزيد البسطامي»، ويضم دراسة قبل التحقيق. وتتساءل الدراسة عن أسباب الشطح: الوجودية، الغرابة، غير المألوف، شد الانتباه، حياة المؤلف، مع إضافة نص من (اللمع) للسراج الطوسي، والتحقيق

يخلو من أي تصدير أو استهلال أو مقدمة تبين الهدف منه ووضعه في إطار المشروع الكلي. ربما الغرابة والشهرة وربما النزعة الوجودية[48].

وقد تكون الغاية علمية بحتة للتعريف بالتراث العربي اليوناني للباحثين العرب والأوروبيين ويعلن عن ذلك ـ صراحة ـ في التصدير، وإذا فقد أصلها اليوناني، فإنه يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوروبية الحديثة كالفرنسية، لاستفادة الباحثين الأوروبيين منها، فالعلم لا يفرق بين وطن ووطن[49]، ثم يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة حول صحة المخطوط المنشور السابق مع ملحق بالنصوص اليونانية لرسالتي الإسكندر الأفروديسي «في العقل» وفي «أن الهيولي غير الجنس، وفيما يشتركان ويفترقان» ومنقولة من نشرة جـ.أ برونز مع فهارس مستفيضة للأعلام الواردة في النص مع فهرس الكتب ومعجم يوناني عربي بأسماء الحيوان، وبعض المعاني الواردة في جوامع كتاب أرسطو في معرفة طبائع الحيوان لثامسطيوس.

وهو نفس هدف تحقيق النصوص الإسلامية من أجل معرفة مذاهب الفلاسفة من مظانّها الرئيسية وهو الهدف من نشر «التعليقات»[50]. ثم يتضمن التصدير تحديد النوع الأدبي وهو الإملاء على تلميذه بهمنيار مع ترجمة لحياته وثَبَتٍ بأعماله ووصف لنسخ المخطوط، وهو نفس الهدف من تحقيق «عيون الحكمة» لابن سينا، فهو يعطي صورة موجزة لفلسفة ابن سينا، والتصدير العام قصير عن شرح الرازي له، مع بعض المعلومات الاستشراقية والمقدمة بالفرنسية[51].

ولا فرق بين معرفة مذاهب المسلمين ومذاهب اليونان للباحثين العرب أو للأوروبيين، فإن الهدف من نشر كتاب «البرهان» من الشفاء لابن سينا هو أن اللاتين لم يعرفوه، مع أنه يعبر عن أصفى مذهب لأرسطو في البرهان، لذلك يتم تحقيقه في ذكرى ابن سينا الألفية[52]. ثم يتضمن التصدير العام الذي لا يوجد في الفهرس نظراً لعدم أهميته عند المحقق، معلومات استشراقية خالصة عن الكتاب في مصدره الأصلي عند أرسطو، ثم في إعادة عرضه عند ابن سينا، مع بيان أسمائه ومخطوطاته وترجماته، ووصف مخطوط هذا التحقيق دون اكتشاف بعض الدلالات، مثل صمت ابن سينا عن مصادره لأنه تأليف، وتمثل القديم خطوة على إبداع الجديد، ومثل الإعلان عن نية وضع منطق للمشرقيين خاص بهم، ثم جاء

تحقيق النية تقليدياً خالصاً، ويضاف ـ في النهاية ـ فهرس المصطلحات الرئيسية وما يقابلها باليونانية.

وهناك تحقيقات أخرى تعلن عن الهدف منها صراحة وبوضوح في التصدير، فالهدف من التحقيق الحفاظ على النص الأصلي دون التجني عليه والترخص فيه على نحو إجرامي بتغيير النص بدعوى تصحيحه، وبناء على جهل وضيق الثقافة، وهو ترخص شاع في البلاد العربية والشرقية في السنوات الأخيرة، دون معرفة بالمناهج الفيلولوجية أو نتائج الدراسات الكلاسيكية على عدة أجيال، ولا عجب فالشرق مصدر الطغيان والاستبداد الحضاري بالنصوص والمؤلفين الأقدمين، وربما امتد إلى الأقوام والشعوب إعجاب بالغرب، ونفور من الشرق، مثل أستاذه طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر»[53]. ثم يتضمن التصدير العام دراسة مستفيضة عن الأمثال، وتقديس الكلمة، وروح الشرق، ومقارنة هذا النوع الأدبي من الأمثال في الغرب ونفور دون كيخوته منها عن قصد أو عن غير قصد. وهما نوعان: أمثال السلطة، وأمثال المعارضة، عند الصوفية مثل أبي حازم، وأبي سليمان الداراني. ومعظم أمثال اليونان وحكمهم منحولة، تعبر عن روح الشرق كما مثلتها روح الهللينية المتأخرة وهي ألد أعداء الروح اليونانية.

ويضم التصدير العام لكتاب «فن الشعر»، لأرسطوطاليس ـ مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد ـ مادة استشراقية للتعالم مثل فن الشعر لأرسطو في النقد الأدبي الأوروبي وهو خارج الموضوع، النقد الفيلولوجي وكتاب فن الشعر، وكثير من العناوين الفرعية لا دلالة لها، مع الإكثار من الشواهد باللغات الأجنبية وذكر المراجع ومكان إقامته بسويسرا، مما لا يحق للباحث والعالم الزاهد في مطالب الدنيا. وتحليل كتاب «الشعر» مجرد عرض لا قراءة فيه بعد اكتشاف مرجوليوث للترجمة العربية القديمة، بالإضافة إلى فهارس الأعلام والمواد والمصطلحات الواردة في نص كتاب الشعر لأرسطو. ويزداد التعالم بإعطاء ترجمة حديثة بدلاً من الترجمة القديمة. وبالرغم من اختلاف الموقف الحضاري للترجمتين، فالترجمة القديمة تمثل واستيعاب، والترجمة الحديثة نقل ومطابقة، لبيان أن المترجم الحديث أكثر دقة وموضوعية من المترجم القديم، مزايدةً في العلم ونقصاً في الوعي الحضاري التاريخي، ويأخذ المترجم

الحديث العناوين الفرعية لتقسيم الفقرات من الترجمات الغربية الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتهم المترجم الحديث المترجم أو الشارح القديم بالبعد عن النص الأصلي والتحريف فيه زيادة مرة ونقصاناً مرة أخرى، متهماً «تلخيص ابن رشد» بأنه «فاسد[54]، لا يفيد مطلقاً في إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد» وكأن قصد ابن رشد حذو أرسطو الفقرة بالفقرة، كما يفعل المترجم الحديث، وليس قراءته وتأويله من أجل تمثله والإبداع فيه. ويتعجب من إعادة قراءة العرب كتاب الشعر كي يتفق مع الجانب الإلهي، وهو صب الوافد في الموروث كعملية حضارية طبيعية، ويعتبر العرب شارحين مع أنهم مؤلفون في نفس الموضوع الذي ألف فيه أرسطو، ومكملون له في ثقافات أخرى، لذلك يستبدلون بالشعر اليوناني الشعر العربي. أما المحقق فإنه يرى أن ابن رشد حاول تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي، وأضلعته الترجمة، فترجم التراجيديا بالمديح، والكوميديا بالهجاء، وظن أن الأمر كذلك في الشعر العربي. فأكثر الشواهد فيه وهي فاسدة، لأنها تقوم على أصل فاسد، وكان يعتذر كلما عصت عليه. والحقيقة أن العرب لا يشرحون أرسطو لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة، ولكنهم يقرأون ويؤوّلون ويعيدون بناء الشعر، ابتداء من الشعر العربي، من أجل توسيع نطاق الشعر وتطبيقه على أكثر من شعر قومي. فليس في هذا الاستبدال للشواهد الشعرية أي تعسف أو تزييف لأرسطو. فأرسطو هو الوسيلة والشعر العربي هو الغاية، أرسطو هو الفرع وابن رشد هو الأصل. والترجمة هي وضع معاني الوافد في لغة الموروث. فالتراجيديا مديح والكوميديا هجاء، ومن الطبيعي ألا يساير التلخيص الأصل. ولكن لا يعني عدم التطابق هذا أنه غير مفيد لمعرفة معاني أرسطو لأن التلخيص تعميق وإكمال. ويقسو المترجم على الشُراح العرب إلى حد إصابته بالألم وخيبة الأمل منهم، لأنهم لم يفيدوا من أرسطو كما أفاد الأوروبيون منه في عصر النهضة، وكما أفاد العرب أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو خارج كتاب الشعر. والحقيقة أن العرب أفادوا من كل مؤلفات أرسطو، بما في ذلك كتاب الشعر، مما ساعد على نشأة النقد الأدبي وتنظيره. كما يتمنى المحقق ويتحسر على عدم استطاعة الشراح العرب الاستفادة من كتاب الشعر لأرسطو، لذلك لم تنشأ لديهم المأساة والملهاة في عصر ازدهاره في القرن الثالث وإلا لتغير وجه الأدب العربي كله[55].

وقد تكمن أهمية الكتاب في أنه أول نص في موضوعه مثل كتاب «مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك فهو أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة، ويتلو نشر النص العربي نشر الترجمة الإسبانية القديمة، وهو ما لم يكن ممكناً قبل نشر النص العربي أو الرجوع إليه مخطوطاً، ومن ثم تصحيح نشرة إسبانية سابقة لم ترجع إلى الأصل العربي لأنه لم يكن محققاً من قبل. ونشر النص العربي وترجمته الإسبانية يعتبر مساهمة في إحياء التبادل الثقافي العربي الأسباني في القرن الثالث عشر، وبفضل (المعهد المصري للدراسات الإسلامية) في مدريد الذي حمل الشعلة المقدسة من جديد[56]. ثم يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة عن التعريف بالمؤلف والكتاب ومخطوطاته وترجماته ومصادره في «نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء» لحنين بن إسحاق و«تاريخ فرفوريوس» و«كتاب تراسلوس» لثاون الأفلاطوني و«تاريخ النحوي وحياة الفلاسفة» لديوجانس و«الكلمة الروحانية» لابن هندي، بالإضافة إلى فهرس أعلام للأسماء والأماكن.

وقد يكون الهدف من التحقيق هو رد الاعتبار لصاحب النص بعد أن هضمه قومُه حقَّه، كما هو الحال في (تلخيص البرهان) لابن رشد[57]. وهو نفس الهدف من تحقيق (تلخيص الخطابة) وبنفس العبارة النمطية. وبعد ذلك يقدم تلخيص البرهان معلومات استشراقية خالصة، وذكر نصوص مترجمة إلى اللاتينية كما يفعل المستشرقون وكأن اللاتينية هي الأصل، وإضافة هوامش نقدية مستفيضة، ووضع عناوين فرعية لفقرات النص بين معقوفين، أسوة بالنشرات الأوروبية الحديثة. ويحيل إلى شرح كتاب القياس للفارابي، وإلى تعليقاته على أنالوطيقا الأولى، ويغفل بعض الدلالات، مثل حذف الترجمة اللاتينية للعبارات الدينية مثل (الحمد لله) و(البسملة)، أي الجانب القيمي في النص، مما أدى - بعد ذلك - إلى أزمة العلم في الغرب، بتفرقته بين حكم الواقع وحكم القيمة. كما يغفل دلالة ذكر الإمام مالك في الشرح، أي استعمال الفقه كمادة محلية، وقراءة الوافد من خلال الموروث، ويكتفي المحقق فقط بالتعريف به.

وكان الهدف من نشر «فضائح الباطنية» للغزالي التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه، فلقد لعب المذهب دوراً خطيراً في التاريخين السياسي

والروحي للإسلام، منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال حياً حتى اليوم[58]. ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف العزم على الكتابة عنه، وهو - بالفعل - ما صدر في الجزء الثاني من «مذاهب الإسلاميين» عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز[59]. وبيّن ارتباط فرق الشيعة بالتيارات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وآرائهم في الواجبات نحو الأئمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخرويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله. ويعتمد اعتماداً على المنهج التاريخي الفيلولوجي، والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون موقف أيديولوجي، وبدعوى الأمانة والموضوعية.

والهدف من إعداد مؤلف عن «مؤلفات الغزالي» هدف علمي خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالي والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتي الدراسات بعد ذلك على هذا المفكر العظيم[60]. فقد أعد الكتاب في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، والمشكوك فيها، والمنحول، شكاً أو يقيناً، وبعض كتبه التي لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو في الحضور الفلسفي في التاريخ، على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشراقية عن الغزالي، وفترات حياته، ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية.

وإعداد دراسة عن مخطوطات أرسطو في العربية من نفس النوع الاستشراقي كأداة للبحث، وهو أصغر أبحاثه، ويعتمد على أبحاث جوردان، وفستنفلد، واشتينشنيدر، وفنرش، وميلر، مما يدل على خطة بحث المحقق[61].

وهو نفس الهدف من «مؤلفات ابن خلدون»، بدلاً من الدراسات المقتضبة المتكلفة التي تعقد مقارنات بينه وبين غيره، مثل ماركس وكومت، مما يأباه التطور التاريخي للفكر الإنساني، ولا تزيد في قيمة ابن خلدون شيئاً. أما تحقيق النص والتعرف على مصادره ووضع معجم لألفاظه ومصطلحاته فإنه يقدم الأداة الضرورية لدراسة فيلسوف اجتماعي عظيم، اعتبر توينبي مقدمته أعظم كتاب ألفه العقل

الإنساني[62]. ويذكر المعدُّ الدراسات عنه وصحة نسبة كتبه ومؤلفات الشباب الضائعة. إنما الإشكال في المقدمة التي كتبها عدة مرات، إضافة وزيادة، على مدى ثمانية وعشرين عاماً. واحتياج معرفة مصادره إلى دراسة خاصة، اعتماداً على الاكتشافات الحديثة مثل كتاب أورسيوس عن تاريخ العالم. فقد اعتمد ابن خلدون على مصادر مكتوبة عن تاريخ البربر، وليس فقط على روايات شفاهية.

ومن مظاهر النشر العلمي كتابة ظهر الغلاف الثاني من اليسار باللغات اللاتينية في الترجمات العربية القديمة، أو بالفرنسية في الدراسات الحديثة، والقليل منها بالإسبانية، ويظهر العنوان اللاتيني في القاهرة وليس في الكويت أو لبنان[63].

خامساً: المشروع الفلسفي النهضوي (الأنا):

وربما إن الفيلسوف الشامل صاحب مشروع نهضوي كبير استئنافاً لمشروع النهضة الأول الذي لا ينكره ولا يرتبط به ولا يطوره. ومع ذلك هو حاضر فيه مسار حياته بنية عمله. وكلاهما مشروعه. فهناك صلة بين حياته وعمله وعصره ـ كما هو الحال عند جميع الفلاسفة ـ وإن لم تبد بوضوح عند الفيلسوف الشامل الذي يعرض عمله ويطوي حياته، يعلن إنتاجه ويسر بحياته إلى نفسه في مفارقة بين الخارج والداخل، بين الحديث إلى الناس والحديث إلى النفس.

ويتجلى هذا المشروع الفلسفي الكامل في ثلاثة ميادين للبحث:

أولاً: البحث في التراث العربي القديم عن طريق تأسيسه ـ أولاً ـ ومعرفة مكوناته ـ ثانياً ـ عوداً إلى الجذور والمصادر التاريخية، وربما تاركاً المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقاً لظروف عصر آخر، وبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى، وهذه هي الجبهة الأولى، ثقافة الأنا في زمنها الماضي، وهي التي تظهر المشروع الفلسفي النهضوي للأنا.

ثانياً: الاستفادة من تجربة الغرب والتعريف بتياراته ومؤلفيه في الفكر والأدب تدعيماً للمشروع، المثالية الألمانية، والرومانسية الشعرية. فنهضة مصر والعرب في حاجة إلى هاتين النزعتين: الإنسانية كما تجلت في المثالية، والوجودية كما ظهرت في الرومانسية، فقد كان الأنا في مساره التاريخي منفتحاً على الآخر منذ اليونان القديم حتى الغرب الحديث، متمثلاً له، ناقداً لحدوده ومكملاً له ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد متجدد، يعبر عن نفسه

بلغة العصر، وهذه هي الجبهة الثانية: ثقافة الآخر في زمنها المستقبلي، وهي التي تبرز المشروع الفلسفي التاريخي للآخر.

ثالثاً: العمل على نهضة مصر، بالإبداع الفلسفي مثل (الزمان الوجودي)، والأدبي في الشعر والقصة واليوميات، وإن غاب التحليل السياسي والرؤيا السياسية والعمل السياسي. هذه هي القاعدة التي تتفاعل عليها الجبهتان الأولى والثانية، ثقافة الأنا في زمنها الحاضر. وهي التي تبرز المشروع الفلسفي الإبداعي لتفاعل الأنا والآخر.

ويبرز المشروع الفلسفي النهضوي تدريجياً في تصدير الأعمال ومقدمتها واستهلالاتها التي تضع العمل في إطاره، وتبين الهدف منه الذي يصب في المشروع الكبير، فيكون الهدف ـ أولاً ـ مجرد إحياء تراث القدماء، هؤلاء الأفاضل المغمورين، للاعتراف بفضلهم وجليل أعمالهم. وكأن القدماء في حاجة إلى شهرة عند المحدثين[64]. ومع ذلك فإنه علمي، لأن إنكار جهود القدماء يؤدي إلى إلغاء التراكم العلمي الضروري للإبداع العلمي، كما إنه حضاري لأن الاعتراف بجهود القدماء يشحذ الهمة من أجل إبداع المحدثين. ويقتصر التصدير العام في الجزء الأول على شرح لفظ السماع: أي المحاضرات، تشرح النص أكثر مما تشرح الترجمة، ضمن رؤيا كلية لأرسطو تبين الإحاطة والتعالم، واقتراح أنه من عمل جماعة وليس من عمل فرد، كما تركز على قضية النسبة، وهي مشكلة أوروبية ناتجة عن صحة الأناجيل والشك فيها. كما يذكر الترجمات العربية والشروح والتعليقات، ما عُرف منها وما لم يعرف، فالشهرة لها قانونها الخاص، مع ذكر البلد والتاريخ واسم الناسخ والمنسوخ، كما هو معروف في وجوه النقل، وكأن الهدف إشهار المغمور وليس العلم، مثل ابن السمح وابن عبري ومتى بن يونس وأبي الفرج بن القرب.

وقد يكون الهدف إبراز حكمة اليونانيين، أحد كنوز حكمة الأمم، فما يتم للتراث العربي يتم أيضاً للتراث اليوناني، فكلاهما تراث إنساني واحد، وهو هدف لليبرالية المصرية في عصر أحمد لطفى السيد أستاذ طه حسين أستاذ الفيلسوف، وتأصيلها في مصادر الليبرالية الغربية عند اليونان مباشرة كما فعل الغرب الحديث. لذلك ترجم أحمد لطفي السيد كتاب السياسة لأرسطو من الترجمة الفرنسية الحديثة

لبارتلمي سانت هيلير، دون قراءتها وتأويلها وإعادة بنائها وتركيبها، كما كان يفعل القدماء في ترجماتهم للنصوص اليونانية[65].

وعندما يكون الهدف علمياً خالصاً دون ربطه بالمشروع الفلسفي النهضوي الكبير، أو بالوطن، على نحو مباشر. ويكون العلم ـ في حد ذاته وبطريق غير مباشر ـ فيه تأسيس لأحد جوانب المشروع النهضوي وتأسيس للوطن.

فالهدف ـ كما يبدو من نشر الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو ـ هو بعث التراث اليوناني عند العرب وبيان ما به من دقة وعناية. فقد ترجم عدة مرات، وهو أيضاً الاستعانة بها في دراسة التراث اليوناني حالياً، خاصة من حيث دقة المصطلح الفني ومراجعته على الأصول اليونانية والترجمات الحديثة. فنشر الترجمة العربية القديمة له هدفان: هدف أثري لمعرفة قدرة القدماء على نحت المصطلح الفني، وهدف فعلي للاستفادة منها في إحكام نثرنا الفني، متجاوزين النثر الأدبي إلى النثر الفلسفي، ولا يعني ذلك العود إلى الماضي والوقوع في السلفية بل الاستفادة من الماضي وتجاوزه إلى المستقبل فلا خوف على التجديد من الماضي[66].

ولما كان العلم أحد الموجهات الرئيسية في النهضة العربية المعاصرة فقد حقق المؤلف «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب» ضمن تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى اللغة العربية. فبعد أن أتم نشر الترجمات العربية القديمة يمكن بعد ذلك دراسته لاستخلاص النتائج الخاصة بالثقافة العربية في الماضي والمستقبل[67]. فدراسة الماضي من أجل الوعي بالمستقبل من أجل الانتقال من التراث اليوناني إلى التراث الأوروبي الحديث والمعاصر. فكما نقل القدماء أمهات الفكر اليوناني ينقل المحدثون أمهات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ثم شرحه وتحليله وعرضه مواكبةً للفكر العالمي. يقوم المحقق هنا بدور المترجمين العرب القدماء، بمفرده ودون حاجة إلى ديوان الحكمة، وهو رئيس نفسه دون حاجة إلى رئاسة حنين بن إسحاق[68]. وفي كلتا الحالتين تهتم الحضارة العربية بأعلى ما وصل إليه الفكر الإنساني، تستوعبه لتتجاوزه، وما أسهل استيعابه لقيامه على العقل والتجربة، وهما أساس الوعي، وفي نفس الوقت تجاوزه بالحياة الروحية، وليست ـ بالضرورة ـ الروح الغيبية المناهضة للعقل في الفكر

الشرقي. أما إعادة الكرّة مع اليونان قديماً من أجل إعادة الترجمة، كما فعل الأوروبيون المحدثون، فهو عمل لا طائل منه ولا فائدة. فالعصر لم يعد عصر اليونان والثقافة لم تعد ثقافتهم. وقد قام الأوروبيون بذلك لأن الثقافة اليونانية إحدى مصادر الفكر الغربي. فليس الأمر مجرد تقليد لما يقوم به الغربيون لتقوم بمثله[69]. ومن الطبيعي أن يتم ذلك بحرية تامة، بعيداً عن توجيه السلطات السياسية، ومن متخصصين يتقنون اللغتين اليونانية والعربية ويحيطون بدقائق الفلسفة، ولكن هذه المرة مع الفلسفة الغربية في العصور الحديثة. فالعصر عصرها[70]. وينقد المحقق مجموعة من العلماء المزيفين في تاريخ العلوم عند العرب الذين يهرولون إلى المؤتمرات ببعض الوريقات الضئيلة بجوار العلماء الأفذاذ ندا لند[71].

والهدف من «أفلوطين عند العرب» بيان مأساته في العالم العربي وحظه التعيس في الخلط بينه وبين أرسطو، دون تجاوز هذا الحكم التاريخي طبقاً للنزعة التاريخية التي سادت في الاستشراق الغربي في القرن الماضي، بناء على سيادة المدرسة التاريخية الألمانية والفرنسية عليه[72]. فقد أراد الوعي الجمعي الحضاري إكمال أرسطو بأفلوطين حتى يصبح كاملاً جامعاً بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة، وكما حاول الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». لذلك تمت نسبة «أثولوجيا» وهي أجزاء من «التاسوعات» إلى أرسطو، وأسس عليها الفلاسفة علم الربوبية، وكتب فيها الفارابى «رسالة في العلم الإلهي». وليس غريباً أن يعطى أفلوطين لقب الشيخ اليوناني، وهنا حضر المستشرق وغاب الفيلسوف. ويتضمن باقي التصدير معلومات مكتبية، والمقارنة مع النقل المسيحي كما يفعل المستشرقون مع حضارتهم الخاصة، ودراسة متقابلة بين النصين اللاتيني والعربي دون تحليل دلالي لمنطق الزيادة والنقصان مثل دلالات العبارات الخاصة بالبيئة الدينية الإسلامية كالبسملة والحمدلة. وتعبّر الترجمات اللاتينية عن موقف حضاري مختلف، الرؤية المسيحية للنص الأفلوطيني. ويرجع فقدان الدلالة إلى فقدان الوطن والخصوصية الحضارية والعمل مع الاستشراق خارج حدود الثقافات وهو ـ في حقيقته ـ سيطرة مفاهيم الثقافة الغربية ومناهجها وأهدافها على باقي الثقافات. كما يغلب على هذا التصور علاقة المركز بالمحيط، فاليونان المركز ومصر المحيط، وأخذ المحيط ثقافة المركز

العقلية وردّها ـ بفضل روح الشرق ـ روحية إلى المركز من جديد. والإسراف في إظهار المعرفة باللغات ـ القديمة والحديثة ـ فيه إحساس بالتفوق على الآخرين في وسائل البحث العلمي، عن وعي أو لا وعي، صدقاً كان أم افتخاراً.

والهدف من «المثل العقلية الأفلاطونية» هو إثبات أن الروح الأرسطية كانت بعيدة عن روح الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً. أما أفلاطون فقد سرى فيه الروح الشرقي، فكان أقرب إلى روح الحضارة العربية من أرسطو الذي لم يستطع العرب تقبله إلا بعد أن طعّم بعناصر من الأفلاطونية المحدثة[73]. هذا هو التكامل من أجل بناء نموذج الحكمة الخالدة التي تجمع بين أرسطو وأفلاطون. وقد روج الصوفية لأفلاطون وليس الحكماء، باستثناء أبي بكر الرازي، مما يدل على أن النزعة العامة في الفلسفة الإسلامية ظلت أرسطية. إنما المسيحية في بدايتها في عصر آباء الكنيسة هي التي اختارت أفلاطون قبل التحول إلى أرسطو بعد بوينيوس في القرن السادس الميلادي. هذا كله من منظور إشراقي يرجع الداخل إلى الخارج وإبداعات الحضارة الإسلامية إلى حضارات سابقة عليها ومجاورة لها، التصوف إلى الفرس، والفلسفة إلى اليونان، والفرق إلى الفرق غير الإسلامية، والأصول ـ ممثلة في القياس الشرعي ـ إلى منطق أرسطو. والحقيقة أن هذا تصور مسيحي للدين بوجه عام، ولروح الإسلام بوجه خاص، راج في الاستشراق وفلسفات التاريخ العنصرية الغربية التي تجعل الإسلام تعبيراً عن روح الشرق السحرية، في مقابل عقلانية اليونان، مع أن تمثل أرسطو في التراث الإسلامي قد تم لاتفاق المذهبين الذين يقومان معاً على العقل والطبيعة والإنسان والتوازن والوسطية. كما أن نظرة عنصرية ما زالت تقوم على التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية ولا يخلو التصدير ـ في النهاية ـ من فهارس استشراقية للأعلام وأسماء الكتب الواردة في النص.

وقد يكون الهدف الفلسفي النهضوي صريحاً وواضحاً ومروياً، بحيث يتوارى الهدف الفلسفي العلمي، فلا يزعم المؤلف أنه قادر على توخي الدقة المطلوبة، بل مجرد الاقتراب منها والسعي بها نحو مزيد من التدقيق والعناية، مما يوحي بتواضع شديد يفارق ما عرف عن صاحبه بالاعتزاز العلمي الذي يصل ـ أحياناً ـ إلى درجة الغرور. والهدف الأسمى هو المشروع الفلسفي النهضوي لتأسيس النزعة

الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة، من أجل بعث حضارة جديدة مرجوّة. وهو ما حاوله في التأليف في تأصيلها أيضاً في «الإنسان والوجودية في الفكر العربي» بالرغم من تصوره للإنسانية على النمط الغربي وقراءة الآخر في مرآة الأنا وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا في مرآة الآخر[74]. والتصدير العام يركز على قضية الانتحال طبقاً للنزعة التاريخية في القرن الماضي. والانتحال هو قمة الإبداع الجماعي التاريخي. فلا تهم الصحة التاريخية للنص بل إكمال النص الأول الصحيح تاريخياً بنص إبداعي حتى يكتمل النموذج المثالي للفكر. فالماهية تخلق الواقعة. فلا يهم أرسطو التاريخ بل أرسطو الحضارة، لا يهم أرسطو الفرد بل أرسطو الوعي الجمعي. فانتحال كتاب التفاحة ونسبته إلى سقراط إنما هو إبداع على نموذج فيدون. فأرسطو هو المتأثر والشراح العرب هم المؤثرون، أرسطو هو المعلول والحضارة الإسلامية هي العلة. ولا فرق في ذلك بين تراث يوناني وتراث لاتيني، فقد جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما[75]. ثم يتضمن التصدير مادة استشراقية عن الترجمة العربية القديمة التي تمت في منتصف القرن الرابع الهجري، وهي النشرة الوحيدة لكتاب لاتيني. فقد ترجم التاريخ أيضاً، وليس فقط الحكمة مثل الطب والجغرافيا.

كانت الترجمة عن اللاتينية وليس فقط عن اليونانية، وفي المغرب وليس فقط في المشرق، وحتى فترة متأخرة وليس فقط في القرن الثاني. وهو من مصادر ابن خلدون في كتابه «تاريخ اليونان والرومان»، وأفاد منه كثير من المؤرخين العرب، لذلك أورد المحقق ملحقاً للنصوص التي اعتمد عليها ابن خلدون. وكأن النص اللاتيني هو الأصل والترجمة العربية هي الفرع، والأهم هو أن النص العربي تأليف بالنسبة للنص الأصلي لما فيه من زيادة. فلما كانت الترجمة من أجل خليفة المسلمين في قرطبة وموجهة إلى جمهور إسلامي أدخل المترجم تاريخ اليهود والنصارى. ومن ثم ليس الأصل هو النص اللاتيني والفرع هو الترجمة العربية، لأن الترجمة تأليف جديد في بيئة حضارية في لغة تصنع موضوعات تناسبها وتزيد معرفتها. ولا يخلو التصدير من بعض التعالم مع أن الهوامش مأخوذة من الاستشراق. كانت مشكلة الاستشراق تحريف الكتب المقدسة، وليست قراءة المسلمين لهذا النص التاريخي والإضافة عليه.

وتكشف الترجمة العربية عن البيئة الدينية المحلية وتعبيراتها، مثل الجاهلية وأدعيتها، مثل: رحمه الله، مما يدل على أن الترجمة تأليف غير مباشر، وهي نفس النزعة الإنسانية العالمية التي سادت التصوف الإسلامي عند الحلاج وابن عربي وابن سبعين، وهي نتيجة طبيعية لوحدة الوجود، فلا يوجد إلا الله، ومن ثم لا يوجد فرق بين إنسان وإنسان أو بين قوم وقوم أو بين بشر وبشر. فحب الصوفية شامل للإنسانية كلها، وللوجود كله، لا فرق بين الأفراد ولا بين مستويات الوجود[76]. ويشمل التصدير العام مادة تقليدية عن التحقيق، وحياة المؤلف ومذهبه، ومقارنته مع هيجل، وقائمة بأسماء الكتب المنسوبة إليه دون فهارس أو ثبت بمؤلفات المحقق، ربما لأنها في مطبعة الدولة.

وقد يكون الهدف من الاشتغال بالتصوف ـ تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً ـ هو بعث الحياة الروحية، والنفاذ إلى صميمها والدفاع عنها ضد الهجوم عليها. بل إن المؤلف يدعو إلى قيامها كرد فعل على النزعات التأويلية المغالية التي استنفدت قواها في مرحلة تطور الدين وتأسيسه عقلياً والبرهنة عليه منطقياً. فالتياران ضروريان، العقلي والقلبي، النظري والذوقي، والحياة الدينية هي هذا التوتر القائم بينهما. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وإلا تحجر العقل ووقع القلب في الخرافة والسحر، والتناقض جوهر الإبداع الفكري والحضاري[77]. ويضم الكتاب دراسات خَمْساً ثلاثاً لماسنيون، وواحدة لكوربان، والثالثة نص للسهروردي[78]. ويركز المترجم في التصدير على أهمية الدين الحي ضد التحجر والقوانين والنزعات السنية والسلفية. ويحظى ماسنيون بمقدمة طويلة عن حياته، وأبحاثه، ومنهجه الاستنباطي، بعيداً عن النزعة التاريخية وتخصصه في التصوف، والحلاج، وفريد الدين العطار. وله محاضراته في الجامعة المصرية 1912 ـ 1913 ويأمل في نشرها، وقد نشرت بالفعل، ولا يرى المترجم غضاضة في التحاق ماسنيون بالجيش الفرنسي في سوريا وفلسطين وقلقيلية ودخول القدس مع اللنبي 1917، وقد عين عضوًا بمجمع اللغة العربية في مصر 1933 ـ 1956، ثم مراسلاً حتى وفاته. وينتهي الكتاب بفهرس أعلام وكتب أسوة بالكتب الأجنبية، باستثناء التصويبات. واقتفى المترجم أثر المؤلف حتى في هوامشه دون زيادة أو نقصان.

وتتأسس النزعة الإنسانية في الحضارة العربية في الحياة الروحية في الإسلام،

ولكن المؤلف يجعلها الحياة الشرقية، خاصة الحياة الإيرانية، معتمداً على شخصية السهروردي، التي تنبهت إلى أصولها العنصرية، فاتصلت بالينابيع الإيرانية لتستمد منها المضمون الروحي للعقيدة، اعتماداً على المصدر العنصري الأجنبي. فجمع بين الأصلين: الطابع العنصري الفارسي، والروحانية الشرقية. والحقيقة أن ذلك ترداد واستدعاء لتحليلات كوربان لأعمال السهروردي، وإرجاعه إلى المصدر الإيراني القديم وإخراجه من دائرة التصوف الإسلامي الداخلي. ويدفع المترجم هذا الرأي ويخرجه من حيز القومية القديم والممثل في أساطير الفرس وسيرة أبطالهم عند كوربان إلى حيز العنصرية الحديث[79].

ولا يتساءل المترجم: هل الفرس هم أصحاب النزعة الإنسانية في الحضارة العربية أم التصوف الإسلامي الفارسي والهندي والعربي على وجه العموم؟، هل الفرس وحدهم أصحاب النزعة الروحانية الشرقية أم إن باقي الشعوب قد ساهمت في ذلك تحت لواء التصوف الإسلامي؟. هل الفرس هم الشرق أم تشارك فيه باقي الشعوب، الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، بل والجناح الأسيوي للعالم العربي كله بالرغم من امتداد شمال أفريقيا حتى الشاطىء الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط وأوروبا في شماله؟ يركز المترجم إما على دور الفرس في التصوف الإسلامي: سلمان الفارسي، والحلاج والسهروردي، كما يفعل كوربان وماسنيون، وإما على الدور الشيعي، فالشيعة تمثل ـ أولاً ـ تياراً روحياً قبل أن تكون تياراً سياسياً، وهو ما يعارض تاريخ نشأة التشيع كحركة سياسية، أولاً، ثم التحول إلى حياة باطنية لمقاومة الفقه السني التشريعي التبريري لسلطة الدولة.

وبالرغم من القسوة على الحضارة العربية القديمة بأنها كانت سجين اليونان باستثناء النزعات الحرّانية، والعروبية، والصوفية الغربية الحديثة، باعتبارها قد تحررت من اليونان إلى فاوست وبروميثيوس طليقاً، إلا أن المترجم يتحول إلى فيلسوف للتاريخ، يحاول بعث الحضارة العربية في مرحلة تاريخية جديدة تتقابل فيها مع الحضارة الأوروبية وهي في مرحلة النهاية، نهاية الألف الثانية. وربما تبدأ مرحلة بداية الألف الثالثة، نتعامل معها كما تعاملت الحضارة العربية الأولى مع الحضارة اليونانية دون أن نمر بنفس التجربة الأليمة التي مر بها القدماء[80].

والحقيقة إن هذا الوصف لمسار التاريخ صحيح في نصفه الأول، أن

الحضارة الأوروبية على مشارف النهاية، وأن الحضارة العربية الجديدة قد بدأت. الأولى في نهاية الألف الثانية، والثانية في منتصف الألف الثانية، ولا توجد مظاهر أمل جديدة في الحضارة الغربية لألف ثالثة بعد سيادة مظاهر العدمية والشك والنسبية واللاأدرية وسيادة التحليل والتفكيك، وموت الإله، ثم موت الإنسان. والعلم له قوته التدميرية والمال ينقلب على نفسه في الرأسمالية الغربية. وتجربتنا الحضارية العربية الأولى لم تكن أليمة أو بائسة بل ساعدت على إنشاء العقلانية والإنسانية تخفيفاً من الشعائرية والقطعية. وقد أكملنا الحضارة اليونانية ووضعنا فيها الروح، ومزجنا أرسطو بأفلوطين وجمعنا بين أفلاطون وأرسطو، ووضعنا المنتحلات لعمل فلسفة خالدة أبدية. لماذا يسميها المترجم (العربية) وليست (الإسلامية)؟ هل هي نزعة قومية تكشف عن انتساب المترجم إلى (مصر الفتاة) ونزعتها الإرادية والتي تفسر ـ أيضاً ـ إعجابه بالرومانسية الألمانية والتصوف والروح والتصور الحيوي للتاريخ، بعيداً عن عقل اليونان وحكمته، وتفضيل نيتشه على أرسطو؟

وكان الهدف من ترجمة «روح الحضارة العربية» لهانز هينرش شيدر مع إضافة تعليقات من وضع المترجم هو البحث في روح الحضارة العربية، في حين أن العنوان الحرفي الألماني «الشرق وتراث اليونان» أو «الشرق والتراث اليوناني». ويبرر المترجم في التصدير هذه الترجمة الحرة للعنوان بعدم دقة عنوان الشرق الجغرافي واختلافه بالنسبة للجغرافيا والتاريخ. والأفضل منه منطقة الحضارة العربية. والترجمة مشتقة من اشبنجلر في تحديده روح الحضارات وتطبيق ذلك على روح الحضارة العربية، حضارة الكهف، وهو المعنى المقصود من أجل ردنا إلى الحياة الجادة المستوية، والطريق المستقيم الذي يقود إلى الغاية المنشودة دون صلف أو مراء[81].

لم يكن غرض المترجم تقديم تراث اليونان لذاته، لأنه أيضاً لم يكن غرض القدماء لذاته، بل لصياغة الحضارة العربية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب التي عرضها اشبنجلر وكررها المترجم في كتابه عن «اشبنجلر»، وفي استعماله لها في تصديره لترجمة «روح الحضارة العربية»، فهي عامل سلب لا إيجاب، أخذ الصورة ومنع الإبداع، تبنى الشكل وخنق الروح والصلة طردية في التأثير عكسية في

الأصالة. لذلك ظهر التصوف من أجل الانعتاق من اليونان وتجاوزهم أو التخلف عنهم. وكان الصراع شديداً بين التأثر باليونان والخضوع لهم كما فعل الفلاسفة، والتحرر منهم، والوثب خارجهم كما فعل الصوفية: تأثر الفارابي والسهروردي والحلاج وابن سينا والرازي الطبيب، وأبدع الصوفية: كالبسطامي والحلاج والرازي الفيلسوف. بل إن ابن عربي في رأي المترجم لا يكاد يخرج عن حضارة اليونان المتأخرة التي زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة. وقد شاهد عند أهل الأدب محاولات التوفيق، والحرب سجال كما هو الحال عند ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي. كما شاهد الدين بما تفرع منه من أصول دين وفقه وحياة باطنة. فقد تكوّن كل شيء في هذا الصراع بين اليونان والأصالة، بين الخارج والداخل، بين النقل والإبداع[82].

لقد اختار المترجم هذا الكتاب لأنه بحث في صميم الحضارة العربية تحت تأثير اشبنجلر، ويعبر عن آراء المترجم، فأهمية التراث اليوناني للحضارة العربية أكثر من أهميته بالنسبة للحضارة الغربية الأوروبية الفاوستية، لأن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليوناني من الحضارة الغربية. فقد أدخل التراث اليوناني الحضارة العربية في قالب وهي ما زالت وليدة ناشئة فانطبعت بطابعه - قبولاً أو رفضاً - بحيث كان من المستحيل الفكاك منه. أما الحضارة الغربية فقد استعملت التراث اليوناني كذريعة للوثوب، ثم طرحته جانباً مكتشفة النزعة الإنسانية المتجددة في كل عصر منذ عصر النهضة حتى فنكلمان وجوته وصولاً إلى ييجر صاحب مجلة الحضارة القديمة وجماعة جوديه في فرنسا. وما زالت الحضارة القديمة تلعب دور المثير في الوعي الأوروبي للوثب منها والثورة عليها، دون التقيد بها والعبودية لها حتى أصبح (فاوست) هو رمز الغرب وليس (أبولّو) رمز اليونان، أما العرب فإنهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً وظل عنصراً دائماً في حياتهم الفكرية حتى نشأ تيار يحاول التخلص منه: الرازي الطبيب بدعوته إلى الحرانية، والجاحظ بدعوته إلى العروبة، والتوحيدي والسهروردي المقتول بدعوتهما الصوفية وتأسيس نزعة إنسانية تصدر عن الروح العربية الأصيلة[83].

هذا الوصف لعلاقة الحضارة اليونانية بالحضارتين العربية والأوروبية مجرد

وصف أسطوري أيديولوجي رومانسي ألماني. فالحقيقة أن ثقل الحضارة اليونانية في الغرب ما زال كبيراً، مثل العرب إن لم يكن أكثر، فعقلانية القرن السابع عشر والتنوير في القرن الثامن عشر عود إلى العقل اليوناني ضد إيمان العصر الوسيط. ومثل التنوير، العقل والطبيعة والعلم والإنسان، إنما هي صياغات جديدة لمُثُل أفلاطون وأرسطو. إنما الجديد هو التقدم، أي التاريخ، والعودة إلى اليونان في النزعة الإنسانية لا تدل على النسيان بل على البعث ضد روح نيتشه، وما زال أبولّو، أي العقلانية والترشيد، هو أهم خصائص الوعي الأوروبي وسبب انتصاراته، في حين أن ديونيزيوس أدى إلى العنصرية والحرب والاستعمار والسيطرة، ثم العدمية كما جسدها نيتشه.

أما الحضارة العربية فلم تسجن نفسها داخل الحضارة اليونانية. بل استعملت لغتها وألفاظها ومصطلحاتها، وهي لغة العصر، أما العقل والعلم فنابعان من الوحي الجديد. بل ظهرت تيارات معادية للمنطق اليوناني، نقداً ثم رفضاً، وظهرت تيارات أخرى تغلب حكمة فارس. بل إن التصوف كله حركة لاعقلانية متمردة على العقل. وإذا كان أحمد لطفي السيد وطه حسين من دعاة اليونان، فإن الأدب الرومانسي الحديث مثل جماعة أبولّو، والشعر الحديث إبداع عربي أصيل. ولا تعارض بين الداخل والخارج من أجل تكوين ثقافة إنسانية متكاملة.

ويضيف المترجم ملحقاً على كتاب «روح الحضارة العربية»، مراجعة لكتاب «تراث العرب» إعداد نبيه أمين فارس (برنستون 1944) ويحيّي جيلاً جديداً من المستشرقين يتسم بالموضوعية والنزاهة على عكس الجيل القديم الذي كانت تحركه بواعث غير علمية، عوداً إلى الاستشراق النزيه الأول في النصف الثاني من القرن الماضي، بفضل المستشرقين الأوروبيين الذين هاجروا إلى أمريكا، بالرغم من أن الاستعمار والعنصرية قد بلغا أوجهما في القرن الماضي، وظهور نظريات السامية والآرية عند ليون جوتييه ورينان في فرنسا. وميزة هذا الاستشراق الجديد إعطاء صورة شاملة عن تراث العرب ومشاركة العرب فيه أسوة باشتراك علماء الهند في الاستشراق الهندي، وبالرغم من ضآلة نسبة المشاركة، وإحلال الدراسات العربية الإسلامية محل المصريات والآشوريات والهنديات والعبريات والسريانيات حتى وصلت الآن إلى (رابطة دراسات الشرق الأوسط MESA) في الولايات المتحدة.

ويعرض المترجم فصول الكتاب وينوي الرد على المستشرقين (خاصة جوليس أوبرمان في كتابه «أصول الإسلام») في مجال آخر مما يدل على أن الرد على المستشرقين كان أحد بواعثه الأولى في أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بالفرنسية في كتابيه «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه» باريس 1988، «الدفاع عن حياة النبي محمد ضد مهاجميه» (باريس 1990)[84]. والقصد من الترجمة العربية إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا ينفع الأوروبيين وحدهم بتكوين صورة دقيقة عن التراث العربي بل ينفع العرب أيضاً بإدراك ذواتهم[85].

ويستمر المترجم في نقد الاستشراق في ملحق ثانٍ لعرض ومراجعة كتاب «الإسلام في العصر الوسيط» لفون جرينباوم بعد إيواء أمريكا لحركة الاستشراق الأوروبية، بعد هجرة العلماء اليهود الألمان إليها هرباً من الاضطهاد النازي. وفي هذه المرحلة من الاستشراق بدأت التركيبات بعد الأبحاث الجزئية نظراً لخطورة التركيبات قبل معرفة الأجزاء التفصيلية. وقد جمع الكتاب بين الميزتين، مع التركيز على عوامل التمثل والاستبعاد، والقبول والرفض. ويرد المترجم على منهج الأثر والتأثر الغالب على الدراسات الاستشراقية، بما في ذلك الآداب الشعبية، واعتبار «ألف ليلة وليلة» يونانية المصدر في صورة عربية. كذلك ينقد الجهل والتعصب اللذين يكمنان أحياناً وراء أخطاء المستشرقين. وينقد اندفاع المؤلف نحو أحكام لا يؤيدها العلم والتاريخ لبعده عن الوثائق الجديدة التي تؤكد وجود الجانب الذاتي الشخصي في الإسلام المتّهم بالتجريد والعمومية والشمول، ويُقصد بذلك التوحيد، ونظراً لما تمثله المسيحية من تجسد وعينية. كما ينقد المترجم المؤلف بإهماله عنصر الجنس وكان المترجم أكثر قومية إلى حد التفسير العنصري للتاريخ، عرب وفرس، والمؤلف أكثر إنسانية. كما ينقد الإطالة والاستطراد والاستشهادات بالنصوص الطويلة[86]. ويظل الهدف من الترجمة هدفين: الأول إعطاء الغربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وإعطاء العربي - في لغته - صورة عن نفسه وعن حياته الروحية[87].

والثاني إثارة هذه المسائل اليوم ليس فقط لهذا الغرض العلمي: فهم الماضي، ولكن من أجل الإعداد للمستقبل في هذه اللحظة، لحظة الوثبة الكبرى

التي تشاهدها البلاد العربية اليوم كي تعيد التوازن في وعيها القومي بين مسارها العربي والمسار الغربي، بعد أن اختل هذا التوازن منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي. وبالرغم من إحساس المترجم بالتاريخ وبالمسارين المتمايزين للوعي العربي الإسلامي والوعي الغربي، إلا أنه يضع المسار العربي ضمن تحقيب مسار الوعي الأوروبي مؤرخاً له بالميلادي، ويعني به نهاية القرون السبعة الأُوَل، عصر الريادة الأول في الماضي، واستعداداً لعصر الريادة الثاني في المستقبل[88].

وقد خصص الفيلسوف المترجم كتاباً بأكمله «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»[89] لترجمة مجموعة من دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، مع مقدمة في الفهرس وتصدير عام في النص لهذا التقابل الذي يقرب إلى حد العنصرية الحضارية بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي، بين النقل والإبداع، بين الروح العربية والروح اليونانية، مع إصدار بعض الأحكام العامة. يسمّي المترجم كالعادة الحضارة الإسلامية (الحضارة العربية) وأحياناً (الحياة الروحية الإسلامية)، فإما قومية عربية، وإما روحية صوفية، وكأن لا شيء عقلياً نظرياً بينهما. ويرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهري، مع أن الحضارة الإسلامية أخذت لب الحضارة اليونانية مثل العقل وأكملته، وأن العلوم هيِ القدر المشترك بين الناس، وليس الفنون، أو الروح التي تفهم على نحو مخالف، وأن روح الحضارة الإسلامية أخفقت في معارضة الروح اليوناني في نتاج آخر، بالرغم من رد الفعل الإسلامي على التراث اليوناني ومحاولة وضع منطق للمشرقيّين وحكمة للإشراق وفلسفة مشرقية، عند الفلاسفة والصوفية، ووضع منطق تجريبي جديد عند الفقهاء ونقد المنطق اليوناني. ويضع المترجم ـ تقليداً للمستشرقين الأربعة الذين نقل عنهم ـ تقابلاً عنصرياً حضارياً بين روح الحضارة الإسلامية وروح الحضارة اليونانية. الأول فناء الذات في الكل وإنكارها، والثاني إثبات الذات واستقلالها بالرغم من وجود التصوف ومحمد إقبال وحال البقاء. الأول نافٍ للفلسفة اليونانية والفن اليوناني وعدم إبداع فن إسلامي، والثاني مثبت للفن مبدع له بالرغم من وجود الفنون الإسلامية في العمارة والزخرفة «الأرابيسك» ووجود ابن رشد الشارح الأعظم للفلسفة اليونانية، حتى أصبحت الفلسفة والوحي سواء. الأول يتصور المكان خلاء غامضاً، فالهندسة زندقة،

والثاني يتصور المكان جسماً وبالتالي نشأت فنون العمارة والنحت، بالرغم من وجود فن العمارة الإسلامي. الأول لا يألف العدد والثاني يألفه بالرغم من إبداع العرب في فن الحساب، الأول يتصور الفلك الزمان، والثاني المكان، ولا أفضلية لتصور على آخر إن لم يكن للزمان فضل في معرفة الأوقات. الأول يعتبر المنطق لغة، والثاني يعتبر المنطق تصوراً، مع أن منطق اللغة أحد فروع المنطق الحديث، الأول عملي، والثاني نظري، مع أن المنطق للاستعمال أحد اتجاهات المنطق الحديث.

هذا التحليل كله يعود إلى التقابل بين العقلية السامية والعقلية الآرية، وهي التفرقة العنصرية التي سادت عند رينان وجوتييه في القرن الماضي.

لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمي واحد بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة في الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الرد على المستشرقين، إطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربي من خلال المقدمات والتعليقات على النص المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت في تراث القدماء، الإعداد لوثبة جديدة في النهضة العربية المستقبلية. ففي تصدير المترجم لكتاب فلهاوزن «أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة» يبين مميزات المنهج النقدي لروايات المؤرخين المسلمين مثل الطبري، ومراجعة رواياته، كما يستحسن اعتداله في تلمس المصادر اليهودية للفرق دون مبالغة جولدزيهر، وكذلك إنصافه لبني أمية. ثم ينقد الكتاب بأنه سيء العرض ويصعب استخلاص الخطوط العامة منه، كما لاحظ مستشرق آخر هو سوفاجيه، بصرف النظر عما إذا كان هذا النقد من المترجم أم من المستشرق. والموضوع نفسه مختار بعناية في ثقافة تتجه ببنيتها نحو السلطان. وربما كان الدافع لترجمة ثقافة المعارضة هو إحساس لا شعوري عند المترجم بانتمائه إليها نفسياً وإن لم يكن سياسياً. وأحياناً يبدو أثر الاستشراق الغربي عند المترجم في لغته التي صدر بها الترجمة مثل الكلمة والكتاب المقدس. ولكن يظل الهدف المعلن عنه للترجمة هو إعطاء نموذج لترجمة خالية من التعليقات المسهبة الزائفة السائدة عند المترجمين العرب، بدعوى الرد على الاستشراق، أو مزايدة في العلم عليهم تعريفاً بالأماكن والأعلام والحوادث التاريخية وهو حشو زائد لا طائل منه، وأن

يعطي للعرب مصدراً ثميناً لمعرفة تاريخ العرب ودعوتهم للمشاركة في كتاباته وهو ألصق بهم من غيرهم[90].

أما هدف ترجمة «ابن عربي، حياته ومذهبه» لآسين بلاثيوس فهو بيان فضله على الدراسات الإسلامية عن ابن عربي والغزالي وابن حزم وابن مسرة مع نقد المترجم آفة الأشباه والنظائر ومنهج التأثير والتأثر في سرعة إطلاق الأحكام[91].

وهناك هدف وسيط للترجمة عن المستشرقين بين العلم ـ نموذجاً أو تصحيحاً ـ والتاريخ وثبة جديدة للعرب، وهو الفكر الفلسفي. ذلك كان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المستشرقين عن «الإنسان الكامل في الإسلام»[92]. وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملء الهوة السحيقة بين الخالق والمخلوق، التي انبثقت من حضارة السحر، بتعبير اشبنجلر، ووضع الله والإنسان على طرفي نقيض، مع أن الله وصف نفسه في القرآن بأنه ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾. الهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية لأزلية خارجة عنه مكبلة إياه، وإثبات وجوده الإنساني، لا فرق فيه بين دنيا وآخرة، وإعادته إلى الإنسانية من نطاق اللاإنسانية الذي غرقت فيه، ومن أجل استنباط العبرة اليوم مما وصل إليه القدماء. وهي نفس الفكرة الشائعة عند الصوفية، مسلمين ومسيحيين، شرقيين وغربيين، الله حال في النفس عند سقراط وأوغسطين دون تجسد فريد متفرد إلا رمزاً للإنسان الكامل. وكان يمكن للمترجم أن يصل إلى الفكرة بدراسته الخاصة للتراث الإسلامي وليس بالضرورة عبر المستشرقين[93].

وقد يكون الهدف من أحد المؤلفات، وهي لا تتجاوز خمسة، في التراث القديم، غير معلن، ولكن يمكن قراءته بإرجاع العمل إلى حياة المؤلف. مثال ذلك «شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية». قد يكون الهدف شهرتها، والمؤلف وَلُوعٌ بالشهرة، وقد يكون قراءة النفس في سيرة الآخر، والتحول من اللهو إلى الإيمان كما يعترف المؤلف بذلك في إهدائه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» وإهدائه إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان بداية تحول المؤلف كذلك من الإلحاد إلى الإيمان، وقد يكون حباً مكتوماً جسدياً وروحياً، دنيوياً ودينياً، إنسانياً وإلهياً، لصاحبة السيرة العطرة. ويقتصر التصدير على وصف البصرة (فينيسيا العربية) ودراسة

الشخصية على نحو نمطي مع إضافة نصوص وأخبار، منشورة وغير منشورة، مع التحقق من الروايات، وإضافة فهارس الكتب والأعلام[94].

ولم يكن الهدف ـ فقط ـ إبراز إيجابيات التصوف دفاعاً عن الروح العربية الإسلامية في مواجهة الأسر اليوناني للفلسفة الإسلامية، من خلال الترجمة والتحقيق، بل ـ أيضاً ـ عن طريق التأليف، تأليف «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» كجزء أول فقط تتلوه دراسات أخرى عن مراحله، قرنين قرنين، حتى يمكن تغطية هذا الجانب الأصيل في الحياة الروحية في الإسلام[95]. ولكن آفة كل علم إنساني هي الانحراف به عن غايته وإساءة فهم مقاصده. كانت المرحلة الأولى إشراقة الفجر ونضارة تفتح براعم الروح، ورع وخلق عند الحسن البصري، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضيل بن عياض، وأويس القرني، ثم تحول ـ بعد ذلك ـ إلى تصوف نظرى عند ابن عربي، وابن الفارض، والصوفية المتأخرين.

وهو تطور حتمي من التجربة إلى الفكر، ومن الحياة إلى العقل. ثم انهار في الطُرُقية، فآفة القانون الحرفية، وآفة العلم الطبيعي تطبيقاته في أسلحة الدمار الشامل، وآفة التصوف المظهر واللباس وليس السلوك المطابق للحياة الروحية، الاعتناء بالظاهر والباطن خراب. والصوفية صفوة مختارة، نماذج سلوك، مثل وقدوة، وليس للعامة مثل العلم والابتكار والشعر، أما السلوك الفاضل فلكل الناس. ويعبر المؤلف ـ مرة أخرى ـ عن إعجابه بالتصوف الذي يعبر أصدق تعبير عن الروح العربية. كما وجد فيه زكي نجيب محمود تعبيراً عن (الشرق الفنان) في مقابل(الغرب العالم). وربما ارتبط به المؤلف لا شعورياً، نظراً لما يمثله التصوف من نزعة رومانسية فردية نخبوية إرادية، كما هو الحال في مصر الفتاة، ولدى نيتشه. وفي التصدير العام مناقشة لمشاكله واشتقاق لفظه والمؤثرات الأجنبية فيه، كما هو الحال في الاستشراق، والكتاب ـ نفسه ـ لا جديد فيه[96].

ويحاول صاحب المشروع النهضوي تأصيل هاتين النزعتين: الإنسانية والوجودية في التراث العربي الإسلامي في «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي». ويضعه ضمن «دراسات إسلامية» وهو أقرب إلى «مبتكرات» أو الربط بين الجبهتين الأولى والثانية. وربما ساعد على ذلك وجوده في لبنان وإعطائه هذه المحاضرات

كما فعل سارتر في جنيف في محاضرة «الوجودية فلسفة إنسانية»، أصبحت بياناً على الوجودية، قصد منها إحياء بعض العناصر الممتازة والخليقة بالبقاء في تراثنا العربي، من أجل تمثل تجربة حية في الماضي تساعد على تهيئة حاضر يجمع إمكانات التطور الروحي القومي، فيتصل الماضي بالحاضر في وثبة خلاقة نحو المستقبل، دون تمجيد للماضي أو إزدراء له، بالرغم مما قد يوحي به هذا التحليل من نعرة روحية قومية أشبه بتحليلات (حزب البعث العربي الاشتراكي) للتراث العربي القومي، انتقالاً من السلب إلى الإيجاب[97] وهي مجرد صور أولية ما زالت تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب قبل الإيغال في هذا الطريق دون الاكتراث بالمعارضة[98].

والنزعة الإنسانية فعل أصيل للإنسان لتحقيق إمكانياته من أجل تثبيت الأساس إلى سماء التوثب في معراج اللانهائية استدعاء للصورة القرآنية ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[99]. ولما كان التصوف يواكب النزعة الإنسانية، والتصوف ينبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، وهي في دور نشأتها وتكوينها، يمكن استعادة هذه التجربة الروحية لمساعدة الحضارة الناشئة حتى تلتقي مع الوجودية في الحضارة الغربية المتداعية والحضارة العربية الناشئة، أو بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية[100]. والشعر هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة العربية، لذلك ازدهرت التجربتان معاً فأبدعتا الشعر الوجودي[101]. ثم يأتي بعد التصوف، والشعر يعبر عن الروح الجديدة ويعدل الروح القديمة يصل إلى حد النسخ المطلق[102].

ويعتمد صاحب المشروع الفلسفي النهضوي على كارل هينرش بكر، في حديثه عن الحضارة العربية، في حديثه عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي أيضاً، اعتماداً على المستشرقين، حتى في الإبداع الفكري. ربما لم يوجد اللفظ «الإنسانية» ولكن وجد المعنى. فالإنسانية - كنزعة - موجودة في كل حضارة لعلل مختلفة، وربما بأسماء مختلفة، الخصائص واحدة، الإنسان والعقل والطبيعة وتقدم العلم، أي مثل التنوير. ويعتمد على «الإنسان الكامل» عند ابن عربي والجيلي والسهروردي، وفي نفس الوقت على أثر الأفلاطونية المحدثة، فالنزعة الإنسانية موجودة في تراثنا القديم[103]. ولا يعني تأصيل النزعة الوجودية في

التصوف الإسلامي القديم، أيّ إنكار لدور كيركجارد وهيدجر وياسبرز. فلولا معرفة هؤلاء الوجوديين الغربيين لما أمكن اكتشاف الوجودية في الفكر العربي. فالحاضر يكشف الماضي عن طريق قراءته، وهو ما سماه برجسون (ترائي الحاضر في الماضي). بذلك ترسخ الوجودية في الوعي العربي وتنفتح على الحضارة الغربية من أجل روح إنسانية واحدة تتجاوز الموروث والوافد، حضارة (الأنا) وحضارة (الآخر)[104].

ويتحدث عن المعنى الإنساني في رسالة النبي، كما يتحدث ميشيل عفلق عن النبي العربي، فإذا كان محمد كل العرب فإن كل العرب محمد. والإسلام به كل شيء كما يقول السلفيون المعاصرون، حرية الفكر والكرامة الإنسانية كما جسدها الرسول في الاحتفال بالمولد النبوي. فالفيلسوف مفكر مناسبات مثل الوعاظ[105].

ويسمى فكرنا (العربي) وليس (الإسلامي) ربما لنزعة وطنية قومية أكثر منها إسلامية. والحضارة العربية أوسع من الحضارة الإسلامية، تشمل إيران ودجلة والفرات وبني اسرائيل، كما هو الحال في تحديد ميشيل عفلق للعروبة. والمدينة الإسلامية ما هي إلا طور من أطوار الحضارة العربية. وإذا كانت هذه الدراسة أقرب دراساته الإسلامية إلى الابتكار إلا أنها قراءة للغرب في التراث العربي، فالغرب هو المعيار والتراث العربي هو المعار. وتنتهي الدراسة المقارنة بصورة هرمس في الفكر العربي مع نصوص غير منشورة وهو خارج موضوع الكتاب إلا من كونه نقطة التقاء بين الحضارات اليونانية والمصرية والإسلامية[106].

وبالرغم من أن «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» لا يوضح في التصدير العام الهدف النهضوي منه، إلا أن العبارة الأخيرة فيه توضح ذلك، وهي حرية العقل الإسلامي في العصور الأولى فهل يمكن أن تعود مرة أخرى[107]. والكتاب تأليف وترجمة في آن واحد، بل تزيد الترجمة على التأليف كماً[108]. ولا تذكر الترجمة في الفهرس بل توضع على أنها تأليف[109] بل إن التأليف هو مراجعة لكتابات المستشرقين، وتفكير على تفكير، وهو في مطلع شبابه في الثلاثينيات والأربعينيات عندما كان معظم أساتذته من المستشرقين. والجزء الكبير في الكتاب هو دراسة بول كراوس عن ابن الراوندي[110]. والمنهج المتبع هو المنهج التاريخي، دراسة

الشخصيات والظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشت فيها، وليس منهجاً فكرياً يدرس ظاهرة الزندقة من الناحية العقائدية أو النفسية الاجتماعية، كما أن وضع جابر بن حيان مع حركة الزندقة والزنادقة دفع للأمور إلى حدها الأقصى. ويعني بحركة الإلحاد إنكار النبوة والأنبياء وليس نفي وجود الله، وهو ما يميز بين الإلحاد في الحضارة الإسلامية عنه في الحضارة الغربية، هو إلحاد معرفي باسم العقل، وليس إلحاداً أنطولوجياً باسم الوجود أو القيمة، والمقدمة عن الروح العربية، تقوم على مفهوم هنريش شيدر، وهي نوع من العنصرية الحضارية، وأحكام عامة تقوم على أسس أيديولوجية موجهة، فلا يمكن الحديث عن روح واحدة للحضارة العربية التي تجمع بين العقل والقلب، بين التأويل والتنزيل، وهو موضوع كان شائعاً وسط الحلقات الاستشراقية في الجامعة المصرية، نظراً لوجود المستشرقين في بيئة ثقافية مغايرة. والعموميات تثير الذهن وتبعث على التفكير. والموضوع غريب على موضوع الكتاب، بل إنه مضاد له، نظراً لأن روح الحضارة العربية في التصوف، في حين أن الإلحاد يقوم على الفكر الحر. ولكنه ظل كتاباً جريئاً في وقته، وأجرأ منه أن يعاد طبعه هذه الأيام، في موجة التكفير في زمن التفكير.

والهدف من تأليف «مذاهب الإسلاميين» بجزأيه، الأول عن المعتزلة والأشاعرة، أي أهل السنّة، والثاني عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، أي الشيعة، ليس فقط هدفاً علمياً، وهو ندرة المؤلفات في الموضوع، بلغة سهلة، وضرورة الكتابة فيه بعد نشر نصوص المعتزلة وقراءتها طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، الاعتماد على النصوص والمواجهة بها، بل إعطاء نموذج على حرية الفكر في أمور العقيدة وحق الاختلاف وعدم تكفير المخالفين في الرأي كما ابتدع الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» وإضافة جزء أخير في كتب العقائد الأشعرية عن «فيما يجب تكفيره من الفرق» اعتماداً على الحديث الضعيف الذي يشكك في صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية، وبهذا التحرر الفكري الذي مارسه القدماء - في الفترة الإسلامية الأولى - على مدى سبعة قرون نستطيع - الآن - أن نمارسه من جديد[111]. ويرفض المؤلف أي دعوة للإقصاء والاستبعاد لأي فكر أو رأي أو مذهب، بدعوى أن مذهباً بعينه يمتلك الحقيقة كلها - وحده - على أنه المذهب الصحيح: كما حدث ذلك في التاريخ. والتاريخ أيضاً شاهد على تعددية الآراء والمعتقدات والمذاهب، سواء في الشكل أو في المضمون[112] والكتاب ضخم

بجزأيه، يضم مادة معروفة سَلَفاً. وله تصدير صغير عن نشأة علم الكلام ودواعيه، وأسماء فرق المعتزلة، وعرض لأصولهم الخمسة، والحديث عن أعلامهم مثل أبي الهذيل، والنظام، والجبائي، والقاضي عبد الجبار، والأشعرية، والأشعريّ، والباقلاني، وعبد القاهر البغدادي، والجويني. وفي كل علم عرض جليل الكلام إلى الإلهيات، ودقيق الكلام إلى الطبيعيات.

ويتجلى المشروع الفلسفي النهضوي في الهدف السياسي المباشر، الدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد القهر والدكتاتورية. وقد كان هذا الباعث وراء انتحال بعض النصوص السياسية على لسان اليونان مثل كتابي «سر الأسرار» و«العهود اليونانية». قد يكون الباعث على انتحالها محاربة الدكتاتورية بعد أن اتجه النظام الإسلامي ـ في مستهل الخلافة العباسية ـ إلى صورة الملكية المطلقة، بعد الصورة الأبوية التي كانت في عهد الخلفاء الراشدين، والنظام البيزنطي الأموي وليس الساساني الإيراني الذي أصبح نموذج العباسيين، بعد أن شارك الفرس في الثورة على الأمويين. وأحياناً يستلهم هذا المنحول الأدب السياسي الإيراني من أنصار زرادشت وماني ومزدك، أو من النصارى أنصار اليونان، فقد كان الانتحال عند الفريقين. ففي الكتابين أفكار عصرية، ولو قدر لها أن تسود عند حكام المسلمين لما انهارت دولة الإسلام حتى اليوم، ومن ثم فإن هذه الأفكار عن الحرية والديموقراطية قادرة على أن تحفز العرب والمصريين اليوم على إنشاء دولة الغد العربية الشامخة، والمؤلف يكتب ذلك بعد الثورة المصرية بعام أو عامين[113]، بالرغم من أن عروبة الثورة لم تكن قد ازدهرت بعد. وربما كان ذلك من أثر (مصر الفتاة) التي كانت تربط مصر بالأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك يلاحظ المحقق أن الكتابين أقرب إلى نفسية الحكام، بالرغم من انتشار معاني الديمقراطية والحرية السياسية والمساواة والعدالة ـ التعويضية أو التوزيعية ـ قبل أفلاطون وأرسطو.

ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعاً عن الإسلام ضد انتقادات المستشرقين للقرآن وللنبي، وهو الذي طالما أعجب بالمستشرقين دفاعاً عنهم وترجمة لهم. وبصرف النظر عن الدوافع العملية لهذا العمل الأخير، سواء كان بعداً عن الوطن والعيش في باريس، والغربة تميل إلى التراث، والهجرة تدفع إلى التمسك بالروح

والتراث الروحي للبلد البعيد، أو الباعث الاقتصادي في أكثر الدول التي تمول البحوث دفاعاً عن الإسلام ونشره في مواجهة الغرب، وربما يقظة داخلية، وقد جاوز السبعين، دفاعاً عن الهوية واستعداداً للقاء في اليوم الآخر. هذا التحول عن الإعجاب بالغرب، والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه جعله ـ وهو في نهاية المطاف ـ متكلماً جديداً وسط البيئة الغربية، التي عشقها في مطلع الشباب، والتحول من نيتشه واشبنجلر وشوبنهور إلى القرآن والنبي والإسلام، مثل رابعة العدوية وعمر الخيام وأوغسطين. ويعني بالمستشرقين كل من تكلم ضد الإسلام ابتداء من آباء الكنيسة الأوائل حتى هذا القرن دفاعاً عن صورة الإسلام في الغرب وتطهيراً لها من أهوائه وانفعالاته، ويحتوي على ثلاثة عشر مقالاً مراجعة نقدية لكتاباتٍ لمستشرقين ترجم لهم في البداية وأجَّل الرد عليهم في النهاية[114].

أما كتابه الفرنسي الثاني «الدفاع عن حياة محمد ضد مهاجميه» فهو الحلقة الثانية من السلسلة الجديدة التي أسسها في فرنسا بعنوان «إسلاميات» وهي تقابل «دراسات إسلامية» في مرحلة الشباب والنضج. وهي ـ هذه المرة ـ موجهة للغربيين عامة، وللمستشرقين خاصة، كما كانت الأولى موجهة إلى المصريين والعرب عامة، وإلى الباحثين خاصة. ويبدأ التصدير بقانون عام «نادراً ما يسعد الناس بالحقائق، خاصة عندما تعارض مصالحهم»، وهذا ـ بالضبط ـ ما حدث للمستشرقين منذ الدولة البيزنطية حتى الآن، عندما قاموا بتشويه حياة الرسول لأن الإسلام كان يهدد الدولة البيزنطية في الشرق، كما استولى على ممتلكات الإمبراطورية في الغرب، منذ يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرة وإلياس وعبد المسيح الكندي، حتى رهبان أوروبا منذ القرن الثاني عشر، حتى اليوم. وقد كانت دراساتهم عن الرسول مخملة بالعداء والكذب بدعوى الموضوعية والعلم والبحث التاريخي المحايد والنزيه، كتبوا جميعاً عن «أسطورة محمد». واستمر في هذا العداء الأب لامانس والسير موير تحقيقاً لأهدافهم الهجومية، وبارتهولد، بلاييف، بيرتلز لولائهم الماركسي، والأب الدومينكاني ثيري الذي أخذ الاسم المستعار حنا زكريا لغضبه وأهوائه. الغاية إذن من هذه الدراسة الثانية هي الكشف عن أخطائهم، وتفنيد افتراضاتهم المتسرعة، وتصحيح أحكامهم القائمة على وقائع خاطئة أو جزئية، حتى يأخذ القارىء غير المسلم عن الإسلام وشخصية الرسول

صورة أكثر دقة وأكثر عدلا[115] وتظهر موقف المؤلف المعادي للاشتراكية وإثبات التباعد بين الإسلام والاشتراكية.

سادساً: المشروع الفلسفي التاريخي (الآخر):

بدأ الفيلسوف الشامل تأملاته الفلسفية في رسالتين: الماجستير ـ بالفرنسية ـ «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» التي أشرف عليها لالاند وكوايريه عام 1947 وطبعت عام 1964 ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس وأوجزها في «الموت والعبقرية». فمن التصدير العام يبدو الفيلسوف وجودياً، يكتب بقشعريرة الفكر الذي يتجلى الموت أمامه على قمة العدم، فيضيء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة النابعة من غير الوجود سالكة إلى سدرة المنتهى[116] فيجتمع التحليل الوجودي للبدن مع التصوف وعباراته القرآنية والصوفية، ويحاول الجمع بين ثقافتين: الغربية والعربية الإسلامية، دون وحدة فكر أو موضوع[117] فبقيت الموضوعات متناثرة تحت عنوان واحد، بالرغم من اختلاف النوع الأدبي بين الفلسفة والشعر واليوميات، ودون هوامش أو مراجع. وتبرز أحياناً بعض التحليلات العنصرية مثل الفرق بين الروح السامية والروح الآرية، الأول منفصل والثاني متصل. الشعور بالشخصية في الأول غامض، وفي الثاني قوي. إنما هي البداية بين الفلسفة والتصوف والعلم.

ويحاول التعريف بالفلسفة الوجودية في «دراسات في الفلسفة الوجودية» لإعطاء القارىء العربي فكرة واضحة عن الفلسفة التي أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماماً، ويطلق عليها لفظ (مذهب) وهي ترفض المذهبية، تقوم على أن الإنسان يوجد نفسه بفعله، دون أن يستنبطه من ماهية مسبقة، وكما عبر عن ذلك سارتر بطريقة أفضل في «الوجودية فلسفة إنسانية»[118] يصف سياقها التاريخي في النصف الأول من القرن العشرين، وهي رد فعل على الفلسفات العقلية والوضعية في العصور الحديثة كلها. ويعطي نماذج من فلسفات كيركجارد رائد الوجودية، وهيدجر زعيمها، وكارل ياسبرز وأورتيجا وأونامونو وألبير كامي والعارف الروسي برديائيف وسارتر. ثم ينتهي بخلاصة مذهبه الوجودي من الزمان الوجودي، وهو نفس النص الذي في موسوعة الفلاسفة الذي كتبه عن (الفيلسوف عبد الرحمن بدوي).

ولما كانت الفلسفة التي اختارها هي الفلسفة الوجودية فقد ارتبطت بالأدب عامة والشعر خاصة. لذلك كتب في «الشعر الأوروبي المعاصر» أقرب إلى المقالات المتفرقة، وعرض دون نقد، طبقاً للإعلام، مع ترجمات وتقديم، وكأنه يكتب للموسوعات أو للمناسبات، تعتمد على النصوص أكثر مما تعتمد على الدراسة والتحليل، كتبها بروح المحقق دون مراجع أو هوامش مع علم غزير. تبدو رومانسيته في الاستهلال وتقابل الشعر والآلة، والقلق على مصير الإنسان. ينأى عن الحداثة والاتجاهات الحديثة في الشعر، التي لن يبقى منها الكثير، فهو أقرب إلى الشعر القديم منه إلى الشعر الحديث. فربما يكون الشعر الجديد مجرد هراء بالرغم من التزامه بالوزن والقافية[119].

كما ألف «الأدب الألماني في نصف قرن»[120] مركزاً ـ فقط ـ على رلكه وليس على الأدب الألماني كله. ويغيب أي تصدير أو استهلال أو مقدمة لتوضيح الغاية من الترجمة، وصبها في المشروع الفلسفي النهضوي ككل. وموضوع بعض أجزائها موجود سلفاً في الكتاب السابق. وكان يمكن التركيز على رلكه في مصر وإسبانيا وعلاقته الأخيرة مع السيدة المصرية[121].

ويعود إلى ينابيع الفكر الأدبي عند اليونان في رباعية مثل فصول السنة، الربيع والصيف والخريف والشتاء، الربيع ما قبل أفلاطون، والصيف أفلاطون وأرسطو، والخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهاية الفلسفة اليونانية في الأفلاطونية المحدثة. كما استعمل أحمد أمين أيضاً صورة الفجر والضحى والظهر لتاريخه الإسلامي.

ليس المقصود مجرد تاريخ الفلسفة اليونانية بل إعادة قراءته من منظور الفلسفة الأوروبية الحديثة خاصة اشبنجلر، روح الحضارة، وقراءة العقل اليوناني، بمعنى الروح الهيجلي، بأسلوب إنشائي يصف اكتشاف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنساني عند اليونان وكأن لا شيء قبل اليونان، مصر والشرق[122]. كما يغيب في وصف تاريخ الفلسفة العام كل التراث الإسلامي، يبدأ من اليونان وينتهي إلى الغرب الحديث وهو الدارس الإسلامي والمحقق والمترجم للمستشرقين. ولا توجد مقارنة بين الروح اليونانية والروح الإسلامية، أو مع الروح الغربية، باستثناء مقارنة بين المصريين الذين يأخذون النتائج واليونانيين الذين يضعون المقدمات. والهدف أيضاً الحضارة العربية، هذه الروح الجديدة حتى تعود الإنسانية إلى عرشها

من جديد، بعيداً عن الآلة التي اختنق فيها الإنسان، بفضل هذا الجيل الوثاب الذي يستعيد ـ عاجلاً أو آجلاً ـ هذه القيم الإنسانية العليا(123).

وتستمر الروح اليونانية وتتطور من الربيع إلى الصيف، أفلاطون وأرسطو، فأفلاطون هو عالم العقل والمثل والروح، هو الحي الملهم الأكبر لأبناء هذا الجيل، مادة ساذجة تقدم الروح والمثال لهم، تجربة روحية خصبة بعيداً عن متحف التاريخ، في ثالوث متوالد، سقراط وأفلاطون وأرسطو، سقراط الأب وأرسطو الابن وأفلاطون الروح القدس، واعتماداً على الدراسات الفيلولوجية الحديثة، فاللغة تعبير عن الحياة عند اشبنجلر ونيتشه، ومنزل الوجود عن هيدجر. ويبدو الأمر وكأن أفلاطون شيخ طريقة وأن أبناء هذا الجيل هم المريدون، نحو غاية روحية سامية(124). ويصف المؤرخ الفلسفي مذهب أرسطو على نحو إنشائي بأنه هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، تأمل في الكون واتصل بالعقل الفعال. وهو مذهب لا يثير الحب ولا الأوهام ولا الحالمين النبلاء ولا الشباب. ولكنه أثر بروحه العلمية. يقدم هذا المارد الفكري صورة تحليلية دقيقة بمنهج تاريخي يدرك التوتر الحاد والتناقض الخصب حتى تتجدد نفوسنا اليوم بما عانيناه سلفاً من تجربة حية قد تكون أعظم ما عانته الإنسانية حتى الآن. فكما كان أرسطو لنا في الماضي يمكن أن يكون لنا في الحاضر، عاملاً لوثبة حيوية جديدة في التاريخ(125).

وفي «خريف الفكر اليوناني» يودع المؤلف هذه الروح الإلهية الخالدة، والمعجزة الإنسانية الكبرى، والرمز الأعلى للنبل والحق والجمال، بعد أن حقق الصورة العليا للإنسانية، وتجسدت فيه كل القيم الأزلية، وهدت الإنسان سواء السبيل. وعلى الأجيال القادمة عبادته واستلهامه من أجل تجديده وإعادته اليوم كما كان سلفاً في ذروته في دورة تاريخية جديدة، وربما في سنة جديدة لها فصولها الأربعة. وربما بدأنا في فجر النهضة العربية في القرن الماضي ربيعها ونحن في طريقنا إلى صيفها قبل أن يحل علينا خريفها وشتاؤها(126).

وتستأنف الروح مسارها من اليونان إلى العصور الوسطى، وهي عصور على غير ما هو شائع عنها أنها عصور ظلام، ينبلج منها فجر العلم الحديث بفضل مفكرين أحرار خلصوا الإنسانية من العبودية الفكرية إلى طريق الحرية، فالفيلسوف

المؤرخ يتبع مسار الروح في التاريخ، باعتباره مسار الحرية، فالتاريخ ـ كما يقول كروتشه معبراً عن الهيجلية الجديدة ـ هو قصة الحرية[127].

وبعد هذا الحماس الرومانسي لكتابة تاريخ أصول الغرب عند اليونان، والإعلانات المدوية عن ضرورة التجديد وإعادة بعث الروح، فإن العالم المدقق يتوارى أمام فيلسوف التاريخ. إذ يخلو «ربيع الفكر اليوناني» من الهوامش، لأنها في صلب الصفحة، لا فرق بين العلم والمعلومات، وتضطرب قسمة الكتابة لأنه دون فصول أو أبواب. ويكرر مادة تاريخية معروفة وتكون أشبه بالكتب المدرسية أو الجامعية المقررة[128].

ويتبع «أفلاطون» نفس التقسيم التاريخي والموضوعي المدرسي[129]. ويتحول «خريف الفكر اليوناني» ـ بعد الإعلان الصاخب عن ضرورة استلهام الروح اليوناني ـ إلى مؤلف مدرسي عن الرواقية والأبيقورية والشكاك، وفي الشتاء عن فيلون والأفلاطونية المحدثة، مع بعض الجدة في المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني وتاريخه في الدور الأول[130]. وبعد الإعلان المدوى في تصدير «فلسفة العصور الوسطى» عن انبلاج نور جديد يمثل فجر الفكر والعلم الحديث، على غير ما هو شائع عنها من عصور الظلام يتحول الكتاب إلى تاريخ مدرسي، وتتبع عصوره المختلفة ومدارسه المتتالية اعتماداً على جيلسون وجرايمان والديس دف، وأخذ المادة العلمية منها والاعتراف بذلك، دون حرج، حتى في تصنيف مدارسها الأفلاطونية في عصر الآباء، ثم الأرسطية في العصر المدرسي[131] دون إشارة إلى أثر الفلسفة الإسلامية إلا في الرشدية اللاتينية، ثم إكماله في «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي».

ثم أتى «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» بلا استهلال، إلاّ استهلالاً بعيداً عن اهتمام المسيحيين بالعلم العربي، يوضح هدفه والغاية منه، وهل هو أقرب إلى الجبهة الأولى، تراث الأنا، أم الجبهة الثانية، تراث الآخر، أم للربط بين الجبهتين بطريقة منهج الأثر والتأثر، أثر الأنا في الآخر في مقابل أثر الآخر في الأنا، سواء اليونان القديم أم الغرب الحديث، بالرغم من حدود منهج التأثير، والتأثر حتى ولو كان استشراقاً معكوساً. يبدو الهدف أحياناً رومانسية الأنا وثقتها بالنفس وأثرها في التاريخ على الآخر، فيما يسمى بالعصور الوسطى لمسار الآخر،

وبالعصر الذهبي لمسار الأنا، وتتجلى رومانسية الأنا في استدعاء محاصرة الأتراك لفيينا عام 1526 ثم عام 1683 دون رومانسية الآخر الذي ذهب إلى العالم الجديد في نفس الفترة التاريخية عام 1492. وتتجلى الرومانسية في أثر العرب في الشعر الألماني، وكأن الرومانسية الألمانية في الفلسفة والشعر ـ التي جعلها الفيلسوف المؤرخ ذروة الوعي الأوروبي ـ عود إلى العرب عن طريق الغرب. وكذلك الأثر في القصص، وهو أكبر الأجزاء. وللعرب معنى واسع يشمل الفرس والهند، مما يتطلب تغيير اللفظ إلى آخر أعم وأشمل مثل الإسلام أو الشرق، كما يفعل الرومانسيون الألمان أنفسهم. وكان لكتابين ـ بوجه خاص ـ أثر كبير على أوروبا في العصر الوسيط هما «فصل المقال» لابن رشد و«مشكاة الأنوار» للغزالي، مجرد رصد وعرض للكتابين دون بيان الأثر الفعلي، بل العودة إلى الاستشراق التقليدي وبيان أثر الأفلاطونية المحدثة في مشكاة الأنوار، بالرغم من أنه يعبر عن تجربة صوفية أصيلة من الداخل، وليس أثراً من الخارج. كما يبيّن أثر العرب في تكوين الشعر والموسيقى والمعمار الأوروبي، وفي الفكر العلمي والمعارف العلمية والتصوف والفلسفة مع تطبيق على المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية، والحديث عن ابن خلدون ونظرية العمل والقيمة خارج الموضوع إنما يثبت قدرة العقل العربي على الإبداع التي تبرز أيضاً من تحليل عبارته «من غير تعاليم أرسطو ولا إفادة موبذان، دون اليونان أو الفرس، ودون مقارنة مع ماركس. إنما يعطي الإحساس بعظمة الأنا في طورها القديم لعلها تثق بنفسها في دورها الجديد»[132] ثم يدخل موضوعاً معكوساً لبيان دور القارىء في المقروء والذات في الموضوع وهو دور العرب في تكوين التراث اليوناني، في الحفظ والإضافة وإعادة التوازن وهو ما يسمى بالانتحال.

ويدل ذلك كله على انفتاح العقل العربي على التراث اليوناني والإيراني والهندي حتى ننفتح نحن على التراث الغربي المعاصر كي نستعيد المكانة الأولى[133]. ومع ذلك فالكتاب مجموعة مؤلفة من مقالات سابقة ودراسات قصيرة متعددة ألف بينها عنوان مصطنع، غايته ملء المقرر الجامعي تحت هذا الاسم على أقل تقدير، أو رفع الروح المعنوية أثناء حركة التحرر الوطني، كما هو سائد في أدبيات العزة الحضارية والفخر بالماضي والسلفية الحضارية على أكثر تقدير. يضم حدوساً قصيرة المدى لمعلومات عامة دون تدقيق أو تحليل لمنطق التأثير والتأثر.

سرعة تأليفه تدل على أنه مدرسي، مجموعة مقالات متناثرة بعضها خارج الموضوع مثل كل ما يتعلق بالعرب والتراث اليوناني تأثيراً وتأثراً، ابن خلدون وأرسطو، معرفة الكندي باليونانية، دوره في الترجمة، المصادر اليونانية للغزالي، دور موفق الدين البغدادي في إحياء التراث اليوناني، هو أسوأ الكتب تأليفاً، وهو تأليف على المؤلفات السابقة وتكرار مقدّماتها، وعلى دراسات المستشرقين الذين لهم السبق في هذا الميدان لمجرد تضخيم الكتاب لغاية التدريس. وهو أقرب إلى الثقافة العامة منه إلى الدراسات المتخصصة. والسؤال هو: إذا كان كذلك صحيحاً، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، فلماذا هذا الانبهار الشديد بالغرب والتحامل الشديد على الشرق، إعطاء الآخر أكثر مما يستحق وإعطاء الأنا أقل مما يستحق؟. وبمجرد انتهاء سلسلة الينابيع عن مصادر الوعي الأوروبي تبدأ «سلسلة الفلاسفة» من «خلاصة الفكر الأوروبي» عن نشأة الوعي الأوروبي وتطوره ابتداء من النهاية إلى البداية من اشنبجلر ارتداداً إلى نيتشه، إلى شوبنهور، إلى شيلنج، إلى كانط، ولكن البداية التاريخية كانت «نيتشه» وهو أول كتاب ألف بعد عامين من تعيينه معيداً بالجامعة عام 1939 وهو ما زال في سن الثانية والعشرين، والذي يعبر عن فلسفته ومزاجه وشخصيته واختياراته حتى ولو كان على لسان الآخرين قبل الماجستير «مشكلة الموت» في 1941، والدكتوراه «الزمان الوجودي» في 1943، وتمت مناقشتها عام 1944. وهو وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ونهوض ألمانيا متحدية العالم. فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد هيأت لمصر ثورتها السياسية عام 1919 فإن هذه الحرب الثانية قد تدفعها إلى ثورتها الروحية. ولم يتحقق حلم الحالم فقد تحققت ثورة اجتماعية في 1952 بعد سبع سنوات من نهاية الحرب كما اندلعت ثورة 1919 بعد عام واحد من نهاية الحرب الأولى. ومع ذلك يحلم الحالم بثورة روحية، الوطن في حاجة إليها، ثورة على قيمه وأوضاعه، استبدال بقيمه الثابتة القديمة قيماً متحركة وثابتة جديدة كلها قوة وحياة، وتعبير عن ضمير صادق طموح نحو العلو والسمو، وشعور حي نابض مبدع فما يقدسه الآباء لا يقدسه الأبناء. فساد الشك في القديم عند أبناء هذا الجيل لم يصل إلى حد التذبذب والقنوط[134].

بل إن الأمر يقتضي تغيير النظرة كلها إلى الحياة والكون والوجود بديلاً عن النظرة القديمة وعوضاً عنها، تكون متفقة مع العصر محققة لمقتضياته مستجيبة

لمطالبه، تحل متناقضاته وتحل مشكلاته، بعيداً عن الحلول الساذجة أو الوهمية التي تلغي المشاكل ولا تواجهها أو الحلول القديمة التي أدت إلى ضياع الأمة وفنائها، القصد ـ إذن ـ من مشروع «خلاصة الفكر الأوروبي» هو عرض العقل الأوروبي وهو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة في الحياة وفي الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة وحضارة متفوقة، وكيف يخلق ويبدع ويغير صور الوجود، فيتغير معها سواء في مرحلة الينابيع، أي مصادر الوعي الأوروبي، أو في مرحلة التكوين، بداية وتطوراً ونهاية، مما جعل الوعي الأوروبي تياراً متدفقاً ومستمراً ومبدعاً للحياة[135].

ولا يعني ذلك استبدال تقليد بتقليد، وسيد بسيد، بل دراسة تجارب الآخر والتأمل فيها وكيف تم الخروج من القديم إلى الجديد، ومن الماضي إلى المستقبل، ومن التقليد إلى التجديد، ومن النقل إلى الإبداع، لذلك تم اختيار نماذج ممثلة لهذا الفكر الأوروبي تبين تطور الفكر الإنساني، مفكرين وفلاسفة وشعراء فلاسفة، أقدرهم على التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأكثرهم أثراً فيه، وأشدهم عناية بالإنسانية، وأخصبهم في وضع المشكلات واقتراح الحلول، وأجرؤهم على حرية الفكر ونبذ القديم واقتراح الجديد، بين البداية والنهاية، بين الإعلان والتحقق، بين الحياة والموت، فمسار الوعي الأوروبي ليس مطرد النمو والارتقاء فيه أيضاً مد وجزر صعود وهبوط، نهضة وانهيار، وأول نموذج لهذا الفكر هو نيتشه، فيه القوة والعنف والتناقض والاضطراب، وفي نفس الوقت خصب.وحياة قد تثير في النفس قلقاً أو شكاً يكون عاملاً إيجابياً لليقظة من الوهم بفضل الفكر الحر والنظر إلى الأشياء والتأمل في العالم.

واضح أن مقدمة «نيتشه» تضع ملامح المشروع كله، الخروج من التخلف إلى التقدم ومن السقوط إلى الارتفاع ومن الانهيار إلى النهضة[136]، في خط متقابل مع مسار الوعي الأوروبي من النهضة إلى الانهيار، ومن الارتفاع إلى السقوط، وهو نموذج نيتشه أو برجسون للانتقال بالأمة من القديم إلى الجديد. وهو ما استمر في مشروع «التراث والتجديد» في جبهته الأولى لإعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل. وهو أهم تصدير عام يضع ملامح

المشروع كله. ونظراً لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعاً فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والماينبغيات والتكرار والإسهاب، وكأنه داعية من الحداثيّين لا يختلف عن داعية السلفيين إلا في الاتجاه، إلى المستقبل أو إلى الماضي. وبه نفس القطعية وأحادية الطرف في الحديث عن الإنسانية الحقيقية، والنظر الصحيح. وبعد حوالي ستين عاماً انتهى هذا المشروع إلى الخلط بين الموضوع والمنهج، بين المادة والصورة، بين المشكلة والحل، فحدث التقليد للغرب واتخاذه نمطاً للتحديث عند التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي المعاصر: الإصلاح الديني الذي يبدأ من الدين، والتيار الليبرالي الذي يبدأ من الدولة، والتيار العلمي العلماني الذي يبدأ من الطبيعة.

وانتهى الأمر إلى تقليد الغرب، ونقل المشكلة والحل معاً، مع أن المشاكل قد تكون خاصة بكل حضارة وكذلك الحلول. فليس بالضرورة هدم المقدس هو حل لمشكلة المقدس الدنيوي كما تم في بداية العصور الحديثة في الغرب، بل يمكن إعادة قراءته وتأويله بحيث يصب في الحياة، لأنه نابع منها ويعود إلى الواقع لأنه إجابة على أسئلته. لقد انتهى الأمر إلى أخذ الإشكال والحل، المادة والصورة، الموضوع والمنهج، البدن والروح، دون اعتبار الغرب مجرد تجربة للتأمل في خصوصيتها. فتم تعميم التجربة الغربية وأصبحت نموذجاً ومنوالاً على غير مثال سابق بدعوى الثقافة العالمية والكونية، والعولمة تغطية شرعية جديدة للهيمنة السياسية والاقتصادية القديمة، وبحجة ثورة المعلومات وحرية السوق. ومن الطبيعي أن ينتهي تبني الفكر في الموضوع إلى تبني المنهج، فكل حضارة مادية تحمل قيمها معها. فلا توجد حضارة أو علم خالياً من القيمة. ومن هنا نشأت ضرورة وضع علم الاستغراب، للقضاء على ظاهرة التغريب في ثقافتنا المعاصرة، وتحويل الغرب من كونه مصدراً للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم.

لقد ظن البعض أن كل هذا الحديث الحيوي الوثاب هو حديث عن ألمانيا وليس عن مصر، نظراً لأن المذكور هو الوطن. ولكنها لغة القومية الألمانية التي استمرت عند المثاليين الألمان حتى اشبنجلر وهيدجر، والتي أدت إلى الحرب العالمية الثانية. والفيلسوف المؤرخ يتحدث بضمير المتكلم الجمع متوحداً مع الأمة ومتحدثاً بلسانها. ومع ذلك أتى الكتاب أقرب إلى النفحة البدوية منه إلى

نيتشه التاريخ، وقراءة للأنا من خلال الآخر وللآخر من خلال الأنا كما فعل الطهطاوي مع فلسفة التنوير. لذلك جاءت أقسام الكتاب الداخلية وعناوينه فضفاضة شاعرية ثنائية الطابع، تعبر عن هذا الصراع بين القديم والجديد، مع مقتبسات دالة في أول قسم كشعارات له[137].

ويظل السؤال: وماذا بعد هذه النفحة الأولى من ابن الثانية والعشرين وهو الآن ابن الثمانين؟ هل انتقل من الفيلسوف إلى مؤرخ الفلسفة لهجرته من البلاد، وإيثاره العلم على الوطن، فأصبح العلم بلا وطن، والوطن بلا علم.

وينتقل الفيلسوف المؤرخ منذ «نيتشه» إلى «اشبنجلر»، من الغزو إلى الحضارة في نفس عام حصوله على الماجستير عام 1941 وهو ابن الأربعة والعشرين ربيعاً من أجل استخلاص الدرس منه، حتى ولو كان قاسياً على دعاة الانحلال دون تحديد هويتهم في الغرب أم في الشرق، كما لم يحدد من قبل هوية دعاة القديم عندنا، هل هم أنصار التقليد بوجه عام، أم الإخوان المسلمون، مع أنهم كانوا يلتقون مع مصر الفتاة في الإسلام الوطني في شخصية حسن البنا وفتحي رضوان، الهدف هو التخلص من وهمين: الأول: الماضي العريق والتقاليد والعودة إلى الماضي البعيد، إلى حضارة المتاحف، فلا قديم بلا جديد، والثاني: التقدم المطرد نحو غاية واحدة: المستقبل. وكلاهما وهم لا فرق بيِّنٌ بيْنَهما، فالماضي مستقبل فات، والمستقبل ماض آت، والدرس هو أنه لا إنسانية، بل مجموعة من الحيوانات المفترسة بلا تراث ولا تقاليد، بل طفرة وخلق، انقسام وعزلة، ودورات مغلقة ووجود حي، ليس للتاريخ موضوع إلا الانتصار والفعل، ففي البدء كان الفعل وليس الكلمة، إلى هذا الحد يبلغ الجمع بين نيتشه واشبنجلر، وكأنه يكتب لنفسه إرضاء لذاته بصرف النظر عن الجمهور[138] ويوظف الفيلسوف المؤرخ فكرة انهيار الغرب عند اشبنجلر من أجل اعلان نهاية الآخر وبداية نهضة الأنا، ويخاطب القارىء وكأنه نداء للأمة أو بيان للناس[139]. وقد استمر هذا الإحساس لدى ابن الثمانين لم يتغير، إحساس بنهاية الغرب وبداية الشرق، لذلك قدم «اشبنجلر»، وترجم اشفيتسر في «فلسفة الحضارة» والتي تنعى نهاية حضارة الغرب، دون التطرق إلى باقي الشواهد عند هوسرل وماكس شيلر وبرجسون وتوينبي وغيرهم.

وكاد هذا الحماس لاشبنجلر، كالحماس لنيتشه، ينسي الفيلسوف المؤرخ أصول الصنعة، فما يهمه هو المضمون وليس الشكل، الفكرة وليس المصدر أو المرجع، الاتجاه وليس الإحالات والهوامش. لذلك غابت عن الكتاب الهوامش أو أسماء الأعلام وفهارس الأماكن التي تعود عليها في تحقيقاته ومؤلفاته في الجبهة الأولى، بل وغاب فهرس الموضوعات، فلا تهم بنية الموضوع بل الأفكار السيالة والروح المتدفقة، فهو يتحدث عن نفسه بلسان الآخر، ومن ثم فهو يعبر ولا يدرس، يدعو ولا يحلل، مثل فشته وإقبال والأفغاني، كما تغيب المصادر والمراجع الأجنبية والعربية، بل إن الأسلوب أقرب إلى الإنشائيات العامة منه إلى التعريب أو العبارة الشارحة، العبارة الوسط بين الترجمة والتأليف، ودون فصول وأبواب كما يفعل أبناء البشر[140]. وقد تأثر معظم جيلنا بنيتشه واشبنجلر خاصة (التشكل الكاذب) من خلال المؤرخ الفيلسوف.

ويأتي «شوبنهور» بعد «اشبنجلر» أيضاً بعد عام واحد(عام 1942) وقبل الحصول على الدكتوراه في 1943 مع تصدير عام وإهداء حماسي إلى من أرهقهم القلق والشر في أصل الكون وينشدون الخلاص من تعاسة الألم. والخلاص بالفن، ولا خلاص في الحياة إلا الخلاص من الحياة، وهو اختيار فردي يختاره الفيلسوف المؤرخ كي يحيا الوجود روحياً بعمق[141] ولا يخرج الكتاب عن العرض المبسط لكتاب شوبنهور الرئيسي «العالم إرادة وامتثال» في قسمين دون أبواب وفصول، الأول العالم امتثال وفيه الخلاص بالفن، والثاني العالم إرادة، إرادة الحياة في الوجود كخطيئة، ودون مصادر أو مراجع أو هوامش أو إحالات، بل مجرد عبارات شارحة انطباعية، عين على العبارة الأجنبية فتخرج من العين الأخرى عبارة عربية، ضد الزمان والمطلق والعقلية، ولكن الجديد هو تقريب شوبنهور عن طريق أبي العلاء المعري والخيام، كما فعل القدماء في تلخيصاتهم عن اليونان واستبدال الأمثلة العربية بالأمثلة اليونانية من أجل تبليغ رسالة التشاؤم للقارىء العربي من الداخل وليس فقط من الخارج[142].

ثم ينشغل الفيلسوف المؤرخ في الجبهة الأولى تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً ويعود إلى الجبهة الثانية بعد أكثر من عشرين عاماً لاستئناف خلاصة الفكر الأوروبي رجوعاً إلى الوراء، ابتداء من شلنج إلى هيجل إلى كانط. وكانت النية

كتابة المثالية الألمانية في ثلاثة أجزاء: فشته، وهيجل، وشلنج، فأصبح فشته وهيجل فصلين تمهيديين لكتاب شلنج، وكان الدافع إليه هو رد الفعل على عصر طغيان الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، والكم على الكيف، والبطون على القلوب. لذلك يقدم رواد المثالية الألمانية فشته وهيجل وشلنج كصفوة من كبار مفكري الإنسانية والمثالية الألمانية[143].

ثم يتحول الكتاب إلى عرض مبسط للرواد الثلاثة، بداية بحياته ثم فلسفته، وأقرب إلى العرض منه إلى التحليل[144]، ولا توجد خاتمة. وتذكر المصادر والمراجع باللغة الألمانية مع أن المؤلف قرأها بالفرنسية. وعادة ما تخلو من المراجع الإنجليزية.

وبعد ذلك بربع قرن يصدر ثلاثية هيجل «حياة هيجل» 1980 ثم بعدها بخمسة عشر عاماً «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، «فلسفة الجمال والفن» 1996. وتأتي «حياة هيجل» دون تصدير عام، كما جرت العادة ودون تحديد للهدف. وغلب عليه تاريخ الفلسفة المدرسي والكتاب الجامعي المقرر، وهو تكرار للفصل الثاني في كتاب «شلنج». وتخلو من الهوامش والإحالات وتغيب دلالة المادة كما تغيب المقارنات مع مسار الفكر الأوروبي، من أجل بيان وحدة المشروع وتحقيقه على مراحل. قد يكون السبب في ذلك غياب الأستاذ عن الوطن فجاء العلم بلا وطن، وأصبح الوطن يتساءل عن العالم أين هو، ولو لتكريمه والاعتراف بفضله، فالوطن لا ينكر الجميل وإن أنكره المواطن[145].

وجاءت «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل» على نفس المنوال، دون استهلال أو تصدير أو مدخل يضعه في صلب المشروع، باستثناء تنبيه واحد لمعنى بريطانيا العظمى عند القارىء العربي[146] ولا توجد محاولة للتعريب إلا في الفصل الأول عن المصطلحات العربية لألفاظ الحق والقانون والواجب ومترادفاتها في اللغات الأجنبية.

ولا توجد مقارنات مع أي فلسفة عربية قديمة أو حديثة. ويتتبع نفس القسمة الثلاثية لفلسفة الحق: القانون المجرد (الملكية والعقد والظلم) والأخلاق النظرية (القصد، أو المسؤولية، النية أو السعادة، الخير أو الضمير) والحياة الأخلاقية

(الأسرة والمجتمع المدني والدولة)، والعبارة الشارحة أكثر من الترجمة وأقل من الإبداع وتخلو أيضاً من الهوامش والإحالات باستثناء الإحالات إلى كتبه[147].

وفي الثالث «فلسفة الجمال والفن عند هيجل» يغيب التصدير العام أو الاستهلال الذي يضعه كحلقة في إطار المشروع كله ودون فصول تمهيدية توضح نشأة الكتاب في حياة المؤلف، باستثناء هامش واحد عن الفرق بين خصائص الشعر الأوروبي والشعر العربي. وهناك تصدير عام به معلومات عن الموضوع وليس الإطار العام للمشروع. بل يتضمن التصدير العام معلومات عن باومجارتن مؤسس علم الجمال وفنكلمان وأفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج وهيجل، وأهمية نص هيجل عن علم الجمال وأثره. ولا توجد إحالات إلى حضارات أخرى[148] ويقتصر الأمر على مجرد عرض على طريق العبارة الشارحة، ويبرر المؤلف استعمال هذا المنهج ـ وهو العبارة الشارحة ـ بأنه لاستيعاب النص تبعاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، ونظراً لسهولته، نظراً لأنه محاضرات تتحدث عن أمور حسية عينية، وتميل إلى كثير من الشواهد والقرائن، وهي الأعمال الفنية، وتغيب الهوامش والإحالات والمراجع باستثناء التصدير العام الذي يذكر بعض المراجع الألمانية والفرنسية في آخره وليس في آخر الكتاب وبعض الهوامش. وتتضمن التعريف ببعض المصطلحات مثل Sarecens وتشير إلى المسلمين في البلاد العربية السعيدة، خاصة اليمن، وبعض التعريفات للألفاظ وبعض الإحالات معظمها إلى ترجمات الفيلسوف المؤرخ السابقة خاصة في الأدب الألماني[149]. وتنتهي ثلاثية هيجل دون التعرض لمؤلفات الشباب، التي منها نشأ المذهب، أو لظاهريات الروح، أو لعلم المنطق، أو الموسوعة الفلسفية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة الدين، أو حتى لأثره على العالم العربي، أو ترجماته السابقة إلى العربية.

وبعد ثلاثية هيجل تأتي رباعية كانط عوداً من اللاحق إلى السابق، في مسار ارتدادي نحو المنابع والأصول. الأول: منها «أمانويل كانط» وهو يعادل «حياة هيجل» ولكنه هذه المرة يشمل حياته ومؤلفاته بالإضافة إلى فلسفته. وبدلاً من التصدير يأتي تنبيه يحدد إطار هذه الرباعية الجديدة، وهو إطار تاريخي خالص يتحول فيه الفيلسوف المؤرخ إلى مؤرخ للفلسفة، بعيداً عن المشروع الفلسفي

النهضوي الذي بدأ في تصديراته السابقة للجبهتين الأولى والثانية. فكانط هو أرسطو العصر الحديث، وكلاهما قمتان للفكر الفلسفي، ويتحول مؤرخ الفلسفة إلى مؤرخ كمي لا كيفي. فإذا كان قد أصدر خمسة عشر كتاباً عن أرسطو فلا أقل من إصدار أربعة كتب عن كانط[150].

وهو مجرد عرض لنقد العقل الخالص، قسماً قسماً، وفقرة فقرة، الحساسية والتحليلات (التصورات، المبادىء، الجدل، المنهج) في الباب الأول الذي يصف تطور نظرية المعرفة من ليبنتز حتى كانط ثم مراحل كانط الثلاثة، ما قبل النقدية، والنقدية، وهي التي يعرض فيها لنقد العقل الخالص. ولا يتحدث عن ما بعد النقدية التي تشمل فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة التربية والدين. ولا يوجد باب ثان لأنه تحول إلى جزء ثان عن الأخلاق لعرض «نقد العقل العملي». والمادة معروفة ومتوافرة، مجرد عرض دون وجهة نظر أو قراءة أو موقف، كما سيحدث في جيل تال، تسهيلاً للمعلومات وتوفيرها، والثقافة الفلسفية وإرسائها. ويخلو من المقارنات. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى إلا مرة واحدة، إن الرسول كان يمزح ولا يقول إلا حقا. إلا أنه وربما في تقديم حياة كانط يوجد بعض الحوار الفكري من أجل القضاء على أسطورة شاعت عنه: العقل البارد، العزوبية، العزلة، المعاداة للمرأة، البخل، الجفاف العاطفي، البعد عن السياسة. ويظل السؤال: هل كانط أم هيجل هو أرسطو المحدثين؛ أليس كانط أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو؟

والثاني: «الأخلاق عند كانط» يخلو من أي تصدير أو استهلال أو مقدمة ليضعه في إطار المشروع العام ويبين الهدف والغاية منه[151]. بل يتحول إلى تأليف مدرسي ومقرر جامعي صرف. يبدأ بمشكلة الميتافيزيقا، من الأخلاق الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق. ثم يعرض مذهب كانط الخلقي، الإرادة الخيِّرة، الواجب، ثم الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملي، بتحليلاته وجدله ومنهجياته. وهو مجرد عرض لكتابي كانط «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» و«نقد العقل العملي»[152] ويخلو من أي إشارات للجبهة الأولى ودون مراجع أو فهارس، مع الاعتماد على الترجمات الفرنسية.

والثالث: «فلسفة القانون والسياسة»[153] وقد كتب بنفس الطريقة، التحول

من المشروع الفلسفي النهضوي إلى المشروع الفلسفي التاريخي الخالص. فالكتاب يخلو أيضاً من تصدير أو استهلال أو مقدمة لوضعه في المشروع الكلي. ويقتصر على عرض فلسفة القانون الدولي والسياسة، اعتماداً على «مشروع السلام الدائم»، «النزاع بين الكليات الجامعية». ثم يقحم فلسفة التاريخ من المقالات التي نشرت بعد وفاة كانط، وفلسفة الجمال، تحليل السامي والفن اعتماداً على «نقد ملكة الحكم». ويميل إلى كتاب «نظرية القانون» لكانط في ترجمته الفرنسية. ويخلو من الفهارس وقائمة المؤلفات التي عُرف بها الفيلسوف المؤرخ في كل كتاب. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى إلاّ في هامش واحد حول زواج المتعة وكيف أنه كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام[154].

ويصبح المشروع الفلسفي التاريخي مشروعاً للعلوم الفلسفية مثل: الفلسفة العامة، وعلم الأخلاق، والمنطق الصوري والرياضي، ومناهج البحث العلمي. فقد كتب الفيلسوف «مدخل جديد إلى تاريخ الفلسفة» من أجل بيان حقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، كما يتصورها الفلاسفة الغربيون، وللتأكيد على أهميتها في الثقافة الإنسانية وإدراك معنى الحياة وسر الوجود. ثم يبين المشكلات الثلاث الرئيسية فيها: الوجود، والمعرفة، والإلهيات، دون تفسير لماذا استبدل بلفظ (القيم) لفظ (الإلهيات) وإدخال الدين والبراهين على وجود الله، بدلاً من الأخلاق التي تضم مباحث: الحق والخير والجمال، وربما الدين أو المقدس. ويركز على آراء المعاصرين لبيان منزلة الفلسفة في الفكر الإنساني مما يشجع الناس على معرفتها والتفكير في مسائلها ونهج نهجها، دون ربط ذلك بأزمة الفكر أو مشروع النهضة[155].

وينتهي المدخل بفلسفة لبعض العلوم الجزئية، وهو أكبر الأقسام، ويختار اللغة والتاريخ دون غيرهما من العلوم. وتظهر الثقافة العربية في اللغة وحدها وكأنها ثقافة لغة ليست لها مواقف في المعرفة والوجود والإلهيات والتاريخ[156].

والهدف من «الأخلاق النظرية» هو البقاء على مستوى النظر دون العمل الذي عادة ما ينزلق إلى مستوى الوعظ والإرشاد، ومن أجل إدراك عمق المعاني الأخلاقية وتأملها في سلوك الإنسان[157] فالغاية هنا نظرية وليست عملية، فردية وليست اجتماعية، أخلاقية وليست نهضوية تاريخية. ثم يتحول الكتاب إلى كتاب مدرسي محض، وجامعي مقرر عن معنى الأخلاقي والمدارس الخلقية، والمعاني

الرئيسية في الأخلاق: مثل الضمير، والقيمة، والواجب، والفضيلة، والمسؤولية، والحياة الخلقية[158].

والكتاب يخلو من المراجع والفهارس. ومع ذلك يحاول تعريب المادة، إما عن طريق بيان الأصل الفارسي لكلمة الأيين التي اشتقها ليڤي بريل، أو عن طريق الإحالات إلى الثقافة العربية لإضافة مزيد من التحليل للعقل والإنسان والتواضع والسخاء[159].

والهدف من «المنطق الصوري والرياضي» هو مجرد العرض الشامل عبر العصور، أقرب إلى تاريخ المنطق منه إلى علم المنطق، مع مجرد تعليقات جزئية دون أخذ موقف شامل أصيل. فالمؤلف يعترف بأنه حامل بضاعة ليس صاحبها، لم يشأ أن يدخل في الحسبان فلسفته الخاصة التي أعلن عنها في «الزمان الوجودي» لأن المنطق الذي يمكن أن ينبثق عنها ما زال في طور التكوين. والحقيقة أن السبب الأصلي هو صعوبة أخذ مواقف وجودية من المنطق نظراً لطابعه الصوري والرياضي. كما أن المشروع النهضوي للفيلسوف الوجودي بدأ في الانحسار والانكماش لصالح المشروع الفلسفي التاريخي[160] ويبلغ حجم المنطق الصوري أربعة أضعاف المنطق الرياضي فمادة المنطق الصوري متوافرة عند أرسطو، المقدمات والأحكام والقياس، في حين أن المنطق الرياضي يتطلب معرفة دقيقة بالرياضيات لم تتح للفيلسوف الرومانسي، ولكنه يحاول تعريب المنطق واللجوء إلى المنطق العربي من أجل زيادة المادة أكثر من تنويعها، ومرة واحدة يتم إحصاء المراجع الأجنبية عن المنطق لإبراز كم العلم والمعرفة[161].

وعلى نفس المنوال يأتي «مناهج البحث العلمي» من أجل توجيه البحث العلمي الذي لم يثمر بعد في العالم العربي. وهي غاية عامة تتوارى في الكتاب لصالح المادة العلمية التقليدية المدرسية الجامعية، وقسمة العلوم إلى رياضية وتجريبية وتاريخية، والمناهج إلى استدلالية وتجريبية واستقرائية أي تاريخية ونقد الروايات. ويضطرب التقسيم، فالمنهج الاستدلالي في الفصل الأول دون الفصول التالية. وله عنوانان مرة فرعي، وفي النهاية يضيف المنهج في علم الاجتماع بلا تبرير أو أساس معقول. ويعتمد على التراث الغربي وحده دون ابتكار أو رأي أو نقد أو موقف، وكأنه لا توجد إسهامات للمسلمين في الموضوع وقد عرفوا

بالمنهج التجريبي وبالمنهج النقدي في علم الحديث[162].

وقد ساندت المشروع الفلسفي التاريخي عدة ترجمات لنصوص أصلية معاصرة مثل «الوجود والعدم» لجان بول سارتر، دون مقدمة أو تصدير أو استهلال لوضع النص في إطار المشروع كله، خاصة إذا كان النص صعب الأسلوب وإذا كان اتجاهه غير ما اختاره الفيلسوف المؤرخ في بداية حياته نبراساً له وهو هيدجر. ولا توجد هوامش شارحة إلا فيما ندر مثل الأبوخية، والأنا وحدي، أو التعريف بالأماكن والأشخاص أو التذكير بحكاية رددها ديدرو أو المقارنة مع الثلاثة أخوة في الرواية المشهورة بين أبي علي الجبائي والأشعري[163]. كما ترجم «فلسفة الحضارة» لألبير شفيتسر دون مقدمة ولا فهرس[164]. وهو كتاب عن انهيار الحضارة الغربية فيه من روح اشبنجلر وربما يكون هذا هو الدافع لاختياره الجزء الأول من الكتاب عن انحلال الحضارة وإعادة بنائها، ويشمل مسؤولية الفلسفة عن انهيار الحضارة، وعوائق الحضارة في حياتنا الروحية والاقتصادية، والحضارة طابعها الجوهري أخلاقي، والطريق إلى إعادة بناء الحضارة، والحضارة والنظرة إلى العالم. والجزء الثاني عن الحضارة والأخلاق يشخص أزمة الحضارة في الأزمة الروحية، ويؤرخ للنظرة الكونية المتفائلة عبر التاريخ الأدبي، منذ اليونان حتى العصر الحديث، وعن أسس الأخلاق عبر العصور مع إبراز دور شبنجلر وجوته وشليرماخر وهيجل وشوبنهور ونيتشه وهم أبطال الفيلسوف المترجم ونماذجه.

وتتحدث الفصول الأخيرة عن طريق الخلاص: التفاؤل وإرادة الحياة وتكميل الذات وتوفير الحياة والطاقات الحضارية، وهي نفس المفاهيم التي أسّس عليها الفيلسوف المبدع اختياراته الفلسفية الأولى منذ عهد الشباب في بواكير مشروعه الفلسفي النهضوي.

ولكن يضيف الفيلسوف المترجم عدة تعليقات في الهوامش نظراً لأن تاريخ تأليف الكتاب كان عام 1923 وقد تجاوزته الأحداث خاصة قبل إلقاء القنبلة الذرية على اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية. تقتصر التعليقات على تحديث الوقائع وتعريف بعض المصطلحات والألفاظ المترجمة وتخريج المؤلفين مثل برجسون وسبنسر وتحديد العصور، ولكنه لا يقارن مع الحضارة الإسلامية في أي موضوع مشابه أو مخالف.

ولمساندة المشروع الفلسفي التاريخي ترجم الفيلسوف المترجم كتاب بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» دون تصدير أو استهلال أو تنبيه يبين الغرض من الترجمة، وكأن الغاية مجرد عرض الثقافة الفرنسية الفلسفية في مصر. ولا توجد مراجعة لقسم التيارات الفلسفية إلى ثلاث تيارات: الأول: الوضعية التجريبية ذات النزعات العلمية، مع الوضعية الوطنية والكاثوليكية، مع التيار النفسي والتيار الاجتماعي، والثاني: المثالية النقدية والمعرفية التي تضمن نقد العلم، والنزعة العقلية النقدية، والثالث: الوضعية الميتافيزيقية الروحية[165].

ولمساندة دراساته الفلسفية الأربعة في العلوم الإنسانية: الفلسفة، والأخلاق، والمنطق ومناهج البحث، فإنه قام بترجمة «النقد التاريخي» للمؤرخين الفرنسيين لانجلو ادسينيوبوس بعنوان «المدخل إلى الدراسات التاريخية» وكان الباعث هو أن النقد التاريخي ومنهج التاريخ لم ينفذ بعد النفاذ الكافي في الدراسات العربية، مما جعلها فقيرة، سواء في تحقيق النصوص أو في دراسة التاريخ[166]. ثم يضيف إليه نصوصاً أخرى مثل: «نقد النص» لبول ماس، «التاريخ العام» لكانط، مع ملاحق أيضاً مترجمة مثل «نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي» لكانط، «من مقال في المنهج» لديكارت، «خطبة في التاريخ» لبول فاليري. وهي نصوص خارج الموضوع، ربما الغرض منها زيادة حجم الكتاب واستعماله مقرراً جامعياً في مادة «فلسفة التاريخ» أو لسد فراغ في الثقافة العربية. ولا يعرب المادة، بالرغم من وجود عديد من الدراسات التاريخية، والنقد التاريخي في الحضارة الإسلامية، ولكنه يضيف تعريفاً بالمؤلفين وبأهمية نصوصهم.

وربما تدخل سلسلة «الروائع المائة» ـ التي لم تكتمل كلها بعد ـ في هذا الإطار المساند للمشروع الفلسفي التاريخي عن طريق الترجمة. ولما كان لا يوجد فرق بين الفلسفة والأدب فقد غلب عليها جميعاً. ولما كان الفيلسوف المترجم من أنصار الرومانسية الألمانية في الفكر والأدب فكانت معظم الاختيارات من الأدب الرومانسي الألماني. ولما كان من المعجبين بالألمان، فقد غلبت المؤلفات الألمانية على الإسبانية ثم الفرنسية.

فمن الأدب الألماني تأتي أربعة أعمال لجوته «الأنساب المختارة»، و«الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»، «جوتس فون برلشنجن»، «فاوست». وبالرغم من أن

الدافع إلى ترجمة «الأنساب المختارة» هو الدرس المستفاد منها، الزهد والعزوف والاستشهاد، للخلاص من المآزق الوجودية، إلا أن الموضوع نفسه قد يكون هو الباعث اللاشعوري[167] فالعنوان يدل على جيولوجيا الوراثة، على طريقة أفلاطون في «الجمهورية» مما يدل على نزعة نخبوية لم ترق بعد إلى مستوى التفوق العنصري. ولكن المترجم لا يكشف عن هذا الدافع اللاشعوري، ويشرح القصة ويفسرها على نحو فني متجاوزاً التفسير الطبيعي والأخلاقي، باستثناء إبراز موضوع المصير بالمعنى اليوناني، وهو من الأفكار الرومانسية تعبيراً عن فورة الحياة وقدر الإنسان. ويمدح الفيلسوف المترجم الناشر لسعة اطلاعه، ويقارنه بحال النشر في العالم العربي في عصره الزاهر. وربما يقصد منذ القرن الماضي، وإنشاء المطبعة الأميرية فلم يكن هناك نشر في الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الأول[168].

وتعتبر ترجمة «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» نموذجاً دالاً للروائع المائة. فبالرغم من أنه لا يوجد تصدير أو استهلال أو تنبيه يبين الباعث على الترجمة ووضعها داخل المشروع الفلسفي النهضوي العام، إلا أن الموضوع نفسه يكفي اجتماع الشرق والغرب في الرومانسية، أو اجتماع فارس ممثّلاً للشرق وألمانيا ممثلاً للغرب في حكمة إنسانية واحدة. فقد اكتشف هيجل الشاعر الرومانسي رومانسية الشرق كما اكتشف شليجل وشلنج الشاهنامة للفردوسي، وكما أعجب شاتوبريان بعبقرية المسيحية، وكما قام لامارتين برحلة الشرق، وكما كتب فكتور هوجو المشرقيات. أعجب جوته بحافظ. وهجرت روحه من الغرب إلى الشرق موطن الدين والتصوف. فلا فرق ـ في هذه الحالة ـ بين جوته والفيلسوف المترجم، كلاهما يمثل اللقاء بين الشرق والغرب، كما فعل جوته نفسه في الجزء النثري وشرح القصائد داخل الديوان. كلاهما مستشرق ومستغرب في آن واحد. ويظهر إبداع الفيلسوف المترجم صاحب الترجمة الشرقية للشاعر الغربي في ترجمة قصائد جوته في بعض منها شعراً إلى العربية. وهو صاحب ديوانين من الشعر «مرآة نفسي» و«نشيد الغريب» في مبتكراته.

ومشكلة خلق القرآن يقرضها شعراً، يحول كتب الاستشراق والتاريخ إلى شعر، أي يحول الماضي المتحفي إلى تجارب حية في الحاضر، فيصبح الشعر أكثر دلالة من التاريخ، وفي الوقت الذي كان فيه الاستشراق تاريخاً وعنصرية حوله

جوته إلى تجربة صوفية روحية إنسانية يظهر في أشعار جوته صدى الاعتزال، ولكن الصدى الأكثر للتصوف الإسلامي. فهو ـ مثل إقبال ـ يحول آيات القرآن والأحاديث النبوية إلى شعر»[169] ويذكر جوته في جزئه النثري الشارح محمد والخلفاء والعرب ومحمود الغزنوي وفردوسي وحافظ والرومي وسعدي وأنوري ونظامي وعمر بن عبد العزيز وقصص الأنبياء مثل يوسف وزليخا[170] وواضح عظم حضور زليخا رمزا للعشق والحياة. وربما يأتي جيل آخر لكتابة «الديوان الغربي للشاعر الشرقي» على مستوى الفكر مثل «مقدمة في علم الاستغراب».

وبالرغم من أنه لا يوجد تصريح بالهدف من ترجمة مسرحية جيته «جيتس ڤون برلشنجن» إلا أن بطلها يدافع عن المستضعفين وهو لص شريف يقطع الطريق ويفرض الأتاوات، وهو صورة رومانسية للبطل الشعبي. ومقدمة الفيلسوف المترجم تقتصر على تقديم شخصيات المسرحية وشرح أسماء الأعلام والمصطلحات وذكر المراجع، اعتماداً على شرح فنتشر، شارح مؤلفات جيته[171].

وتتجلى البطولة الإنسانية كلها ممثلة في الرغبة في المعرفة، في ترجمة مسرحية (فاوست) في ثلاثة أجزاء، ويضم الجزء الأول كله مقدمة المترجم[172] ويظهر فيها التقابل المعروف منذ إخوان الصفا بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، والصراع بين العلم والدين، بين الإنسان والله، بين الحرية والطغيان، فجوته فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، مثل الفيلسوف المترجم. بها بعض الهوامش الشارحة، لكن ترجمتها نثراً أفقدتها ذوقها الشعري.

وبعد جوته يأتي برشت، وترجمة عدد من مسرحياته: «الأم شجاعة وأولادها»، «الإنسان الطيب في ستسوان» دون تصدير يضع الترجمة ضمن الإطار العام للمشروع كله، إذ تقتصر المقدمة على لوحة حياته وعرض مسرحية «الأم شجاعة» والتي تدور أثناء حرب الثلاثين عاماً بين البروتستانت والكاثوليك. والشخصية المحورية أم فقدت أولادها الثلاثة في الحرب، وهي بائعة طعام متجولة اعتمدت على نفسها في البقاء. والثانية «الإنسان الطيب» تدور أحداثها في الصين. والشخصية الرئيسية فيها الخير والشر، والتفاؤل والتشاؤم ـ وهي موضوعات قريبة من الفيلسوف المترجم ـ البطولة، والصراع بين الخير والشر، كما صوره الأدب الرومانسي، لا فرق في ذلك بين أديب برجوازي مثل جوته، وأديب اشتراكي مثل برشت[173].

ومع الأدب الألماني يأتي دور الأدب الإسباني في رائعته «دون كيخوته» لثربانتس، وواضح أن هدف الفيلسوف المترجم هو إعطاء نماذج من أدب البطولة المعروف في الغرب مثل الإلياذة، والقداسة في «الكوميديا الإلهية»، والإنسانية في «فاوست»، والتهكم في «دون كيخوته»، التهكم على البطولة الزائفة، هدفها تحطيم الزيف والسخرية من الفروسية لافتقارها إلى الحقيقة التاريخية، ومناهضة الكلاسيكية. وقد كانت كتب الفروسية شائعة في ذلك الوقت، يقرؤها كل الناس، يشجعها الأمراء ويستنكرها العقلاء. هاجم البلديات والأديرة ومحاكم التفتيش وأدعياء الشجاعة والحكمة والتقوى. وهاجم النقابات والقضاء والكتاب والشعراء ورجال الدين والنبلاء في عصره كما فعل موليير في مسرحه وسيرانو عند إدموند روستان. وهو مثالي النزعة توحّد معه الفيلسوف المترجم كما توحّد مع باقي أبطال أعماله المترجمة، وأبطال الأدب بروميثيوس وهاملت، البطولة الحقيقية ضد البطولة المزيفة. وربما كان الفيلسوف المترجم هو دون كيخوته مصر والعرب، إذ يرفض في التصدير العام النجاح الوضيع في واقع الحياة الذي يرمز له سنشو بانثا، وطوبى للنجاح البطولي لدون كيخوته فأيهما أبقى في التاريخ: نجاح البدن أم نجاح الروح؟[174] وفيه أيضاً التقاء الثقافتين العربية والغربية. فقد أسر المؤلف في الجزائر خمس سنوات وتعلم العربية، وللرواية بعض مصادرها العربية «سيدي حامد بن الأيل» وبها شخصية المتحلق العربي «المنتشاوي» وقد استطاع الفيلسوف المترجم ترجمة الشعر الإسباني إلى شعر عربي، مع استعمال بعض الآيات القرآنية مثل ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وإضافة بعض الهوامش للتعريف بالأعلام.

وفي نفس الموضوع تمت ترجمة «حياة لثريودي نورمس»[175] لمؤلف مجهول إسباني وذات أصول عربية، وهي حكاية شعبية أوردها الأبشيهي في «المستطرف» من خلال «المحاسن والمساوىء» للبيهقي، و«الأغاني» للأصفهاني، و«حدائق الأزاهر» لابن عاصم، بأسلوب المقامات عند الهمذاني والحريري، وقد كانا معروفين في الأندلس، وهي نموذج آخر للقصة الصعلوكية وما تمثله من واقعية ودلالة حضارية على نقد الكنيسة وتحريم تناول الكتب، ويتضمن التصدير العام المعلومات الاستشراقية الضرورية حول النص، والترجمة، وطبعاته، مع بعض الهوامش والمراجع[176].

سابعاً: المشروع الفلسفي الإبداعي (الواقع)

وهو الجانب الأهم في حياة الفيلسوف الشامل، والأضعف كما وكيفا. وهو الجانب الأول زمانياً في حياة الفيلسوف وهو ما زال في العشرينات. لكنه لم يستمر، واتجه إلى التاريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف، بصرف النظر عن الأسباب الخارجية والدوافع الذاتية على هذا التحول الذي جعل صورة الفيلسوف الشامل - المحقق، والباحث، والمؤرخ، والمترجم، والمعد - أكثر من الفيلسوف المبدع. وكان لديه إحساس بأن الإبداع جزء من نشاطه. وأفرد له قسماً خاصاً بعنوان «مبتكرات» بجوار «دراسات أوروبية»، «خلاصة الفكر الأوروبي» «دراسات إسلامية»، «ترجمات الروائع المائة». وقد كانت النية صادقة، فقد تم الإعلان عن تسعة مبتكرات بين الشعر والقصة واليوميات والتأملات والفلسفة ولم يصدر إلا أربع منها[177].

ويتبع الفيلسوف المبدع في «هموم الشباب» الأسلوب المستعار، والتباعد بين المؤلف الشاب وصاحب الهم، وهو نموذج لهذا الجيل الشاك المتوثب نحو المجد الباحث عن البطولة. وإن رأوا فيه الغموض والإسراف في القلق والقسوة، فليبقوا على صفائهم وبراءتهم، بشرط ألا ينسوا وضع باقة من الورود على قبر الشهيد![178] أما الإهداء فإنه أيضاً مجهول الجهة باسمها ولكن معلوم بوصفها، وهي الأفعى الرهيبة التي أوقعت الشاب في الخطيئة فأخرجته من برجه العاجي وهو أعزل، وأنزلته إلى قاع الحياة فغاص فيها وهو لا يحسن السباحة، ويطلب من الله لها الغفران، ويوقع باسم: شهيد الشباب[179]. والسؤال هل هذا حقيقة أم خيال؟ ألا يتشبه بأوغسطين والخيام ورابعة العدوية؟ وإن كان حقيقة فمن هذه الأفعى الرهيبة؟ وهل هذه التجربة الأولى هي التي منعته من الزواج؟ وأين الآن هذا الشاب الشهيد ولماذا تحول إلى صانع كتب؟

وهموم الشباب هي يوميات موزعة على أقسام: الأول بلا عنوان، والثاني أيضاً بلا عنوان، ولكنه يحتوي على عناوين فرعية مثل «اعترافات ساقطة» و«يوميات إحدى بنات الهوى» والأقسام الأربعة التالية بلا عنوان. فهو أقرب إلى حديث النفس، في محاولة لتأسيس أدب فلسفي عن طريق اليوميات كما فعل جابرييل مارسل في «اليوميات الميتافيزيقية». تعبر عن حياة مثقف بين الكتب،

وتضع التقابل بين الأنا الفردي والآخر الاجتماعي. ويستعمل ضمير المتكلم المفرد: قلت لنفسي. يغيب عنه الحوار باستثناء حوار قصير مع النفس.

وهو أقرب إلى تحليل الشعور الإنساني الوجودي بالخطيئة والخلاص، ليس فقط على المستوى الديني، بل أيضاً على المستوى الاجتماعي والسياسي. وكما هو الحال في الأدب الوجودي الذي يجتمع فيه الدين بالجنس بالسياسة. وهي المحرمات الثلاثة في الثقافة العربية المعاصرة، والبواعث الأوروبية على الفكر والإبداع. فهو مناجاة للمسيح، وإدانة للخطيئة، إدانة بنات الهوى، مع أن المسيح سامح مارية المجدلية «من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر». والحرية الجنسية جزء من الأدب الوجودي، كما هو الحال عند جان جينيه وجان بول سارتر وسيمون دي بوفوار. يحاور الشاب إحدى بنات الهوى لرؤيتها وليس لمعاشرتها، كما فعل سارتر في «طفولة رئيس» مما قد يوحي بأن الشاب مقلد للأدب الوجودي وهو في بداية الطريق. وفي نفس الوقت يتمرد على الدين ويسخر من ابن الإله ومخلص البشر، فيما يعتقد المسيحيون، وينقد الوثنية التي لم تتغير ويدعو إلى إصلاح أعياد الميلاد. ويبرر المتدينون كل شر على الأرض مثل الإحباط الذي أصاب الشباب الأوروبي بأنه عقاب إلهي، وكفارة كبرى، وما أبعد الدين عن الحياة، فرؤية الأرامل تطرد الإيمان من كل قلب.

ويظهر الأدب المكشوف كما هو الحال في الأدب الوجودي. فيصف النهدين، ويرسم صورة المومس الفاضلة كما فعل سارتر. وتصاب المرأة بالسعال من شدة الفقر والسهر والبرد، كما هو الحال في غادة الكاميليا، وكما فعل أيضاً محمد حسنين هيكل في «زينب» ضحية للحب الطاهر.

وتظهر السياسة في الحديث عن الوطن، مصر والعرب، ومقارنته بالغرب. فيقارن بين الاستعمار الحالي والحروب الصليبية واستعذاب لذة الجهاد، وتشبيه ودرو ولسن بأنه موسى العصر، وتعريف الاستعمار بأنه اقتلاع الشعوب الكبرى للشعوب الصغرى باسم حماية المواصلات، وتربية الدول الصغيرة والوصاية على الشعوب القاصرة، ومناطق النفوذ، وصيانة التجارة والتوازن الدولي، وينقد الحرب مثل فولتير، والرقص ممنوع بأمر البرجوازي المحافظ.

وتظهر الثقافة العربية الإسلامية في اليوميات، خاصة التشبيهات المستمدة من

القرآن الكريم، وما أكثرها، مثل: ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾ لوصف ثلاث فتيات، فكّر عقلي وقدّر، ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ﴾. فتذبذب وتحير ذلك هو العذاب الأكبر. ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾، ﴿عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾، نفسي ﴿لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾، ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾، ﴿لَا جُنَاحَ﴾ عليّ، ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾. ﴿فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ﴾. وكما تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل: وأيم الله، إن شاء الله، على بركة الله، أمرك والله، استغفر الله، قاتلهم الله، رحمها الله، أناشدكم الله، أو يا إلهي.

كما تظهر البيئة الدينية ومصطلحاتها مثل: التصوف، التوحد الأكبر، المطعم بلدي في حي إسلامي، الروح الشرقية والعطور والبخور، مددكم يا آل البيت، إتقان العربية لطول إقامته في الشرق العربي، واستعمال بعض الأمثال العربية، وفجأة يظهر طريق الهرم ومينا هوس العربي الفرعوني. كما يترجم أشعار كارمن شعراً عربياً. فالشاب شاعر كذلك[180].

وتظهر هموم الفكر والوطن في التقابل بين الأنا والآخر. وبالرغم من أن المكان لا يهم في رأي الشاب الشهيد، باريس أو إسبانيا، ولا توجد ذكرى للوطن، كما كتب هيكل «زينب» في سويسرا، إلا أن الوطن حاضر في التقابل بين الشباب المصري العربي والشباب الأوروبي، وبين الجو العربي الشرقي، والجو الغربي الأوروبي، فبنات الهوى يعشن في جو البارات الأوروبي. ويقارن الشاب الشهيد بين المصري والشرقي عامة، وبين الأجنبي في السكر، أي على قاعدة الآخر. ويصف طبائع الشعوب، الأستراليين والأتراك في المراقص. لقد تحول الشباب الأوروبي من الطموح إلى الإحباط. أما الشباب العربي فقد كان أسوأ حالاً. فلم يشارك آباؤه في الحرب، فلم يحظوا بنشوة النصر، وللأوروبي أمل بعد الحرب، ونحن بلا أمل. وتراث الغرب جديد للحرية، وتراثنا عتيق، أشلاء صامتة باعدت بينه وبين نفوسنا آلاف السنين. الشباب المصري في حالة من العدم للروح ومنجذب نحو الغرب. ترك الثورة الفرنسية للشيوخ وكذلك تحرير المرأة والسياسة، وكأن الشاب الشهيد يدعوهم إلى أخذ مصيرهم بأيديهم. في الأدب والفن والدين تياران، الأول إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل.

وجيل الشباب لا يقبل التوسط بل يدعو إلى الأطراف، القنوط أو الثورة.

القتال في الصحراء الغربية إهانة لكرامتنا. ويعترف الشاب بأنه روى للناس قصة أسطورة أندين لفوكيه لهدف بعينه. وتنتهي اليوميات من الراوي إلى القارىء، وزيارة إلى سجن المستشفى لصديق بتهمة قلب نظام العالم القديم ولحماسه لنيتشه، يظهر الواقع بلا فلسفة، إلا في أقل القليل، في الإشارة إلى تداخل الحرية والضرورة في الفعل الإنساني كما هو الحال عند هيجل.

و«الحور والنور» خطابات متبادلة مع سلوى من نفس النوع الإبداعي في الأدب الوجودي. مهدي إلى سلوى، ابتهال واعتراف، سواء كانت شخصية حقيقية أم من صنع الخيال. يعبر عن غربة الروح مثل التوحيدي، غربته في وطنه، وغربته في العالم. وبه تقابل الأحوال، كما هو الحال عند الصوفية بين الوثنية والتوحيد. فهو وثني في توحيده، وموحد في وثنيته. توحيده حرية الخالق بإزاء المخلوق، وتوحيد غيره عبودية المخلوق للمخلوق، وعلى التبادل[181]، فالتوحيد إعلان للحرية وليس للعبودية، وثنيته تقوم على اللمس وليس على البصر، على الجسد وليس على الروح. وحياته ليست لشراء الوهم. والمكان ذكريات باريس وسويسرا وإسبانيا (طليطلة) ولبنان ودمشق، حيث أثار لامارتين وجبران خليل جبران، وموكب الأجداد والفن في طليطلة. بل إنه يزور المقابر كما فعل كيركجارد، بين رينان وغادة الكاميليا، ويستعمل آية قرآنية ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾ مما يدل على البواعث الإسلامية عنده في مطلع الشباب، التي ستجعله أكبر محقق للترجمات العربية القديمة، وللترجمة عن المستشرقين، ومن كبار الدارسين للتراث الإسلامي ويثني على أستاذه ماسنيون وحبه للشرق الإسلامي. ولا توجد ذكرى للوطن أو صورة له كما فعل الطهطاوي في «تخليص الإبريز» إلا أن سلوى الحبيبة مصرية وليست أوروبية.

ويمثل «الزمان الوجودي» الإبداع الفلسفي في مرحلة الذروة، والفيلسوف المبدع ما زال في منتصف العشرينات. وتظل نموذجاً لرسالة الدكتوراه المبتكرة بالرغم من اعتمادها على هيدجر وبرجسون، والفيلسوف المبدع على وعي بمذهبه في الوجود، فغاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ووجوده زمان[182]. وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان والوجود الناقص، وكأن الوجود بالزمان هو الوجود الكامل، والوجود الناقص هو الوجود خارج الزمان. وينقسم الوجود

بالزمان إلى قسمين: الواقع والإمكان، والزمان اللاوجودي، وفيه نقد لهيجل وأرسطو وأفلاطون ونيوتن وليبنتز وكانط وأينشتين وكاسيرر، وميل أكثر لأوغسطين وبرجسون.

وينقسم الوجود الناقص إلى قسمين: التناهي الخالق أقرب إلى هيدجر، والتاريخية الكيفية. كما يعتمد الفيلسوف المبدع على مادة من الثقافة العربية الإسلامية من خلال اشبنجلر عن الروح السحرية العربية، والتصور الديني للتاريخ، الماضي والمستقبل، الماضي لارتباطه بخطيئة آدم والمستقبل لأن به الخلاص. والحاضر معبر من الماضي إلى المستقبل. فالتاريخ له بداية ونهاية. ويحيل إلى التراث العربي، (التنبيه والإشراف) للمسعودي، و(المعتبر) لأبي البركات و(رسالة الحدود) لابن سينا، و(رسائل جابر بن حيان)، و(الأربعين) و(المحصّل) للرازي. كما يعتمد على الاستشراق[183].

ويصف الفيلسوف المبدع نفسه في «موسوعة الفلسفة» تحت «بدوي» بأنه فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه «الزمان الوجودي» الذي ألفه عام 1943. وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية، التي تجعل للعقل الأولوية على الفكر وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة - معاً - وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي. وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين: هما هيدجر ونيتشه دون ذكر لاشبنجلر وشوبنهور وبرجسون وجوته.

وفي الدراسة التي كتبها الفيلسوف الموسوعي عن نفسه في موسوعة الفلسفة تحت «بدوي» لخص فلسفته في خطوطها العامة، اعتماداً على ملخص الرسالتين اللتين قدمهما قبل المناقشة عن «مشكلة الموت» للماجستير (بالفرنسية) و«الزمان الوجودي» للدكتوراه. مشكلة الموت هي التي تحولت - بعد ذلك - إلى «الموت والعبقرية» في معظمها. ويبدأ بقسمة الإشكال إلى: موضوعي وذاتي، الموضوعي في الخطيئة، والذاتي في الحرية. ثم يبين عناصر مشكلة الموت، ثم المشكلة

الحقيقية للموت، وكيف تكون مركزاً لمذهب في الوجود، وأخيراً المعنى الحضاري لهذه المشكلة. أما «الزمان الوجودي» فإنه يبدأ بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين. يتصف المطلق بأنه أعم التصورات، غير قابل للحد وغير معروف الماهية. وهو ليس وجوداً حقيقياً إلا عن طريق التجريد. أما الوجود المعين فهو وجود الفردية، وهو الوجود الحقيقي، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، والموجود المعين إما وجود الموضوع أو وجود الذات (كانط) أو الوجود في ذاته، والذات هي الأنا المريد، وهو المعنى الباطني لمقالة ديكارت، لأن الفكر من أفعال الإرادة. يتم الشعور بالذات في فعل الإرادة كما هو الحال عند مين دي بران. لذلك تتشابك معاني الذات والإرادة والحرية. والحرية تقتضي الإمكانية. والذات إما مريدة حرة دون إمكانية لم تتحقق بعد، أو ذات مريدة حرة حققت بعض إمكانياتها. والوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي، الصلة بين الذات ونفسها، حالة صوفية وصفتها القديسة تيريز الإبليه. والشرف في مرتبة الوجود يتناسب عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء، والذات التي تتحقق بالحرية هي الآنية عند هيدجر. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل مذاهب الوجود. فقد قسمه الفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان، كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له، كالنسب الرياضية. وقسمه آخرون إلى: وجود بالزمان فانٍ، ووجود أزلي، وبينهما هوة لا يمكن عبورها، أو يمكن عن طريق المتوسطات. الوجود زماني وهذه هي الثورة الكوبرنيقية الجديدة. وقد وضع الفلاسفة مذاهب في الزمان، الطبيعي (أرسطو) والذاتي أو المعرفي (كانط)، الحيوي (برجسون). وفي علم الطبيعة هنا مذهبان، الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبي (أينشتين). ثم يضيف سمتين للزمان: مشاقة الوجود لنفسه، وتجاوز العقل المنطقي إلى الوجدان، مثل عثمان أمين في الجوانية. والوجود توتر جدلي بين العاطفة والإرادة والفعل.

ويحاول الفيلسوف المبدع وضع هذا الوجود الذاتي في مقولات مثل كانط على النحو التالي:

عاطفة

أصل:	تألم	حب	قلق
مقابل:	سرور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة:	تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل:	خطر	طفرة
مقابل:	أمان	مواصلة
وحدة متوترة:	خطر آمن	طفر متصلة

ويلاحظ المنهج الجدلي الوجداني الطرفان ثم الجمع بينهما.

ويتم الوصف ليس على المستوى النفسي وإلا تم الوقوع في النزعة النفسية، بل على المستوى الوجودي. التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، يتدرج طبقاً لمقدار المقاومة، والتضحية أعلى درجاته، نقطة التلاقي بين الألم والسرور. والإيثار هو المركّب من الحب والكراهية، والمركّب علاقة متوترة وليس جمعاً هنيئاً عادلاً. الدرجة العليا في الحب أثرة، واجتماع الحب والكراهية هي الغيرة. الثالوث الأول يكشف عن الماضي، والثاني عن المستقبل، والثالث عن الحاضر. والقلق درسه كيركجارد وهيدجر. والجمع بينه وبين الطمأنينة في المصير. ويتكرر الثالوث في الإرادة. فالحياة بوجه عام هي الوجود في حال الخطر، كما قال نيتشه. والوجود طفرة وقفزة كما يقول كيركجارد. هذا هو منطق التوتر، وهو نقيض الهوية، توتر الوجود مع ذاته أساس منطق جديد غير اتساق الفكر مع نفسه، أساس المنطق القديم. وإذا كان برجسون قد نفى العدم، وإذا كان الفلاسفة قد خلطوا بينه وبين الخلاء، فإنه أصل الحرية، كما هو الحال عند سارتر. والاتحاد بين الوجود والعدم في الزمان باعتباره آنية. وآنات الزمان وحدة متصلة تعبر عن التوتر في الوجود. ومن ثم ينتهي التحليل كله إلى نتيجتين: الأولى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يسمى بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آنية من آنات الزمان مكيفة بطابع عاطفي إرادي. فالزمان كيفية، وهي ما تسمى بالكيفية التاريخية. هذه هي الخطوط العامة لفلسفة الوجود. تحتاج إلى تفصيل في مستقبل المشروع الفلسفي حتى يمكن تحقيق غاية الموجود[184]. وبالتالي يكون السؤال: لماذا لم ينجز الفيلسوف المبدع مشروعه الفلسفي الإبداعي وتحول إلى مؤرخ

للفلسفة محقق للنصوص، مترجم ومعد؟.

ومن «الزمان الوجودي» ينتقل الفيلسوف المبدع إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق في صيغة سؤال: «هل يمكن قيام فلسفة وجودية؟» والإجابة بطبيعة الحال بالنفي الجذري أكثر من إجابة سيمون دي بوفوار، التي حاولت تأسيس أخلاق للاشتباه، فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتي أو موضوعي، والموضوعي مطلق أو نسبي، المطلق عند العقليين سواء من الله أو من وحدة الوجود، والنسبي عند الوضعية، وهذا يفترض الغيرية والتساوي بين الأفراد. والمعيار الذاتي يتعلق بتحقيق الذات نفسها، ذات فرد مثل شترنر، منفصل متفرد، دون مقياس مشترك، لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطي والموضوعية الدينية. ومن ثم تستحيل إقامة الأخلاق ميتافيزيقيا وأنطولوچيا، وقد تعدد موقف الوجوديّين من الأخلاق بين الإنكار - مثل كيركجارد منتقلاً من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقي، مثل هيدجر - والإنكار والإمكان مثل ياسبرز ونيتشه.

يقول كيركجارد وياسبرز باللاأخلاقية، وهيدجر بمعزل عن الأخلاق، مثل السقراطية والمسيحية. وعند سارتر الوجود لذاته ناقص ومن ثم تستحيل أخلاق الكمال، وبالتالي تستحيل إقامة أخلاق وجودية. ويبين الفيلسوف المبدع استحالة قيام أخلاق الواجب والالتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسؤولية والإخلاص والرحمة، إذا إنها تقوم على فقد الحرية والمشاقة والشعور بالوجود. ويصف الوجود الذاتي بالتوتر والحرية والفعل الدائم والتحرر من كل قيد أو شرط. والشعار هو «افعل ما شئت ما دام جديداً».

وهكذا تنتهي الملحمة، ملحمة التحقيق والترجمة والتأليف والإعداد والإبداع الفلسفي من أوسع أساتذة الفلسفة في مصر ثقافة وأغزرهم إنتاجاً. فاق القدماء والمحدثين في المثابرة على التأليف حتى أصبحت حياته الخاصة هي حياته العامة. مهد لأجيال قادمة سبل المعرفة، وعرض لهم الفلسفة على الاتساع في كل مجال. تربى على مؤلفاته الكثيرون حتى ولو لم يروه. وبسبب هذا الفراغ الفلسفي في مصر نشأ المشروع الفلسفي عرضاً وليس طولاً، على الاتساع وليس في العمق، في المساحة وليس بالارتفاع. غطى المشروع كل شيء: التراث القديم تحقيقاً وتأليفاً والتراث الغربي تقديماً وعرضاً، والواقع المعاش تعبيراً وإبداعاً. وبسبب

ملء الفراغ الفكري انتشر المشروع أفقياً لا رأسياً، فلم تُتح لصاحبه الفرصة للتعمق وتطوير الجانب الإبداعي فيه الذي بزغ وهو ابن العشرينات ولم يستمر حتى الثمانينات. وتركه صاحبه عرضة للذبذبات والبواعث المتناقضة، بين تغيير المكان والتنقل فيه، وسد جميع الفراغات، ما دام السوق الفلسفي يبتلع كل انتاج.

إشكاله أنه فضل العلم على الوطن، فتحجر العلم وضاع الوطن، وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعته الذات، كما هو الحال في النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة يعيش من خلالها الفرد أعماراً وأعماراً. وفضل الدنيا على الآخرة، الدنيا بما فيها من شهرة وكسب، والآخرة تطلب إنكار الذات والزهد في الدنيا. وفضل الغرور على التواضع، فأزاح الناس من حوله ليفسحوا له المجال للتمدد والانتشار بلا أرض ولا وطن. أراد أن يكون في العالم طبقاً لمقولة الوجوديين: «الوجود في العالم»، وانتهى إلى مقولة الصوفية: «العالم في الوجود».

هذا هو التكريم: الحوار بين الأجيال بعيداً عن المدح الأجوف والتملق الزائف «قتل الخرّاصون». قد يحزن الأستاذ وقد يغضب ولكنها ـ في نهاية الأمر ـ شهادة تلميذ له، تعلم منه، واستأنف مشروعه، وارتكن إليه في «من النقل إلى الإبداع»، بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا، شئنا أم أبينا، جزء منه.

أحب أفلاطون، ولكن حبي للحق أعظم.

الهوامش:

(1) بالمقارنة الكمية مع كتابة المؤلف عن نفسه (25ص) سقراط (4ص) برجسون (20ص) ديكارت (11ص) رسل (8ص) سارتر (7ص) كانط (24ص) ماركس (6ص) هيدجر (14ص) ياسبرز (8ص) ولا يفوقه كمًّا إلا أرسطو (35ص) أفلاطون (37ص) فشته (30ص) وهيجل يكاد يساويه (26ص).

(2) أرسطوطاليس: (في النفس، الآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، «الحاس والمحسوس» لابن رشد، (النبات) المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط2، 1980.

(3) أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة المصرية، 1959.

(4) يحيل في «مدخل جديد إلى الفلسفة» إلى «الزمان الوجودي» «دراسات في الفلسفة الوجودية»، «المنطق الصوري والمنطق الرياضي» وإلى ترجمته لكتاب بنروبي عن «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» وإلى كريناديس القورنيائي، ويحيل في «الأخلاق النظرية» إلى كتابه «مذاهب الإسلاميين» وفي «المنطق الصوري والرياضي» يحيل إلى «اشبنجلر»، ويشير في «هل يمكن قيام أخلاق وجودية»؟ إلى «الزمان الوجودي»(2)، «مشكلة الموت» (مخطوط)، وفي «تلخيص القياس» لابن رشد يحيل إلى تحقيقاته من قبل لتلخيص كتاب «الشعر» في كتاب «فن الشعر» لأرسطو، وفي تلخيص «البرهان» يحيل إلى كتبه: «منطق أرسطو»، و«المنطق الصوري والرياضي»، في «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، يحيل إلى كتبه مثل: «الأخلاق عند كانط» «الأخلاق النظرية»، شوبنهاور، نيتشه، فلسفة القانون والسياسة عند كانط، في «فلسفة الجمال والفن عند هيجل»، يحيل إلى ترجماته مسرحية شو، والديوان الشرقي لمعرفة الألحان بالشعر الفارسي، وفن الشعر لأرسطو، واللصوص لشيللر، دون كيخوته لثرفانتيس وڤيلهلم تل، وإلى تحقيقه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» وإلى بعض مؤلفاته مثل: «الأخلاق عند كانط»، الدين والتربية عند كانط، الموت والعبقرية.

(5) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص9، (هامش).

(6) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، ط2 1978، تصدير عام ص6 ـ 66.

(7) إلى العلم الشامخ في الأدب المعاصر، إلى رائد النزعة الإنسانية في العصر العربي الحديث، إلى الأديب الذي فتح للأدب العربي آفاقاً عالمية، إلى المفكر الحر الذي ناضل بقلمه، وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرية الفكرية في مختلف مرافق الحياة الروحية.
إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين، الحاني على المحرومين، الثائر للمعذبين والمضطهدين، المكافح في سبيل كرامة الإنسان، إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة العالمية، الداعي دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجرة، والقيم البالية، العامل على

تهيئة أسباب العلم والنور للناس أجمعين. إلى الناقد الذي أنشأ شرعة قيم جديدة، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عمائق الآثار الفكرية والأدبية. إلى الساحر بفصاحة لسانه، ونصاعة بيانه، وعذوبة موسيقى أسلوبه، وإيقاع كلماته ونبراته، الذي أدخل منهج النقد التاريخي الوثيق في دراسة الأدب الجاهلي، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به، وكشف ما فيه من انتحال، وعما لهذا الانتحال من دوافع وأسباب، ولهذا وضع للنقد الفيلولوجي الأساس، أعني لكل دراسة في هذا الميدان، وهو الذي أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربي، وهو الذي أسهم بأوفر قسط في إيجاد القصة العربية، حتى استوت على النمط العالمي. وهو الذي أضاء تاريخ صدر الإسلام، وهو الذي سعى لنشر التراث الكلاسيكي، واليوناني خاصة، من أجل إخصاب روحي جديد للعقل العربي، إيذاناً ببعث روحي جديد مثل أوروبا، وهو الناقد الذي استطاع أن يرسم للأدب العربي طريقه الصحيح. ولهذا أصبح الموقظ الأكبر للعقل العربي، فباسم آلاف الآلاف من المثقفين، وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين، إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين. دار المعارف القاهرة 1962.

(8) «إلى روح أستاذي الأكبر مصطفى عبد الرزاق، بروحك الممتازة، بهرتني بنور الإيمان، وأنا في موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجاً للإنسانية في بيئة ضاع فيها معناها، فأعدت إليَّ الثقة بالإنسان، أواه، بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان، وبالأمس كان من أعز أمانيَّ أن أهدي إليك كتبي يداً بيد. فهل لي أن أطمع اليوم في إهدائها إليك روحاً لروح»، «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت 1982.

(9) وذلك مثل إبراهيم مدكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد مصطفى حلمي، محمد علي أبو ريان، أبو العلا عفيفي، علي سامي النشار. . .الخ.

(10) ولد في 4/2/1917 في قرية شرباص بفارسكو، الدقهلية (دمياط حالياً) حصل على شهادة الابتدائية عام 1929. وكان ترتيبه أول المدرسة، و354 على القطر من 30,000 تلميذ. حصل على الكفاءة من المدرسة السعيدية عام 1932، وعلى البكالوريا عام 1934، وكان ترتيبه الثاني. وحصل على ليسانس الفلسفة 1938. وكان الأول على القسم تتلمذ على كوايريه ولالاند ومصطفى عبد الرازق وكراوس. وعين معيداً بالجامعة وحصل على الماجستير تحت إشراف لالاند وكوايريه 1941 في «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية». وعيّن أستاذاً مساعداً 1949، وأستاذاً عام 1959. وظل رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس أكثر من عشرين عاماً 1950 ـ 1971. أعير لأول مرة عام 1947 ـ 1948 إلى كلية الآداب العليا ببيروت التابعة لجامعة ليون. ثم مستشاراً في برن 1956 ـ 1958، ثم أستاذاً بالسربون 1967، ثم بليبيا 1967 ـ 1973، ثم بطهران 1973 ـ 1974 ثم أعير إلى الكويت عام 1971 أكثر من عشرين عاماً، غادرها بعدها لتجاوزه سن التقاعد إلى باريس، وما زال

قاطناً بها في فندق لوتيسيا بالحي السابع، وقد غيّر سكنه الآن، ودون عنوان، عين عضواً بلجنة الدستور عام 1952، وهاجمه نظراً لأن الفرد الأوحد والبطل التاريخي لا يقيد قانون حركته والوطن تجسيد له وهو تجسيد لهذا الوطن.

(11) هذا ما تم الإعلان عنه في ظهر الغلاف الثاني لكتابيه «فلسفة القانون والسياسة عند هيجل»، «فلسفة الجمال والفن»، والناشرون ثلاثة، دار الشروق، ودار القلم، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(12) وهو أيضاً نموذج محمد علي أبو ريان أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية الذي رحل عنا العام الماضي، 1996.

(13) (أ) **مبتكرات**: 1 ـ الزمان الوجودي، 2 ـ هموم الشباب، 3 ـ مرآة نفسي (شعر) 4 ـ الحور والنور 5 ـ نشيد الغريب (شعر) 6 ـ هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟.

(14) (ب) **دراسات**: 1 ـ الموت والعبقرية 2 ـ دراسات في الفلسفة الوجودية 3 ـ المنطق الصوري والرياضي 4 ـ النقد التاريخي 5 ـ مناهج البحث العلمي 6 ـ في الشعر الأوروبي المعاصر. وخلاصة الفكر الأوروبي: 1 ـ نيتشه 2 ـ اشبنجلر 3 ـ شوبنهور 4ـ أفلاطون 5 ـ أرسطو 6 ـ ربيع الفكر اليوناني 7 ـ خريف الفكر اليوناني 8 ـ فلسفة العصور الوسطى 9 ـ المثالية الألمانية (في ثلاثة أجزاء: فشته وهيجل وشلنج).

(15) (جـ) **دراسات إسلامية**: 1 ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 2 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام 3 ـ شخصيات قلقة في الإسلام 4 ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي 5 ـ أرسطو عند العرب 6 ـ المثل العقلية الأفلاطونية 7 ـ منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) 8 ـ شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية) 9 ـ شطحات الصوفية «أبو يزيد البسطامي» 10 ـ روح الحضارة العربية 11 ـ الإنسان الكامل في الإسلام 12 ـ التوحيدي: الإشارات الإلهية 13 ـ مسكويه: الحكمة الخالدة 14 ـ فن الشعر لأرسطوطاليس وشروحه العربية. 15 ـ الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية، 16 ـ أرسطوطاليس: (في النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس، وكتاب (النبات) ثم (الحس والمحسوس) لابن رشد، 17 ـ ابن سينا: عيون الحكمة 18 ـ ابن سينا: البرهان (من الشفاء) 19 ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب 20 ـ أفلوطين عند العرب 21 ـ المبشر بن فاتك. مختار الحكم 22 ـ فلهاوزن: الخوارج والشيعة 23 ـ أرسطوطاليس: 'الخطابة 24 ـ ابن رشد: تلخيص الخطابة 25 ـ مخطوطات أرسطو في العربية 26 ـ مؤلفات الغزالي 27 ـ مؤلفات ابن خلدون 28 ـ أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية 29 ـ حازم القرطاجني وأرسطوطاليس. 30 ـ رسائل ابن سبعين. 31 ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. 32 ـ أرسطوطاليس: الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) 33 ـ ابن سينا: فن الشعر (من الشفاء)، 34 ـ الغزالي: فضائح الباطنية، 35 ـ رسائل الإسكندر الأفروديسي 36 ـ أسين بلاثيوس: ابن عربي.

(16) (د) **ترجمات**: **الروائع المائة** 1 ـ ايشندورف: من حياة حائر بائر 2 ـ فوكيه: أندين 3 ـ جيته: الديوان الشرقي 4 ـ بيرن: أسفار أتشيلد هارولد 5 ـ جيته: الأنساب المختارة

6 ـ برشت: دائرة الطباشير القوقازية 7 ـ ثربانتس: دون كيخوته (أربعة أجزاء) 8 ـ دورنمات: علماء الطبيعة 9 ـ مسرحيات لوركا: يرما ـ عرس الدم ـ الإسكافية العجيبة 10 ـ مسرحيات برشت: الأم الشجاعة وأولادها ـ الإنسان الطيب في ستسوان 11 ـ يونسكو: فتاة للزواج.

(17) 1 ـ شفيتسر: فلسفة الحضارة 2 ـ بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا 3 ـ ج.ب. سارتر: الوجود والعدم 4 ـ رينيه ويج: الفن والنور وقراءة اللوحات.

(18) «موسوعة المستشرقين»، دار العلم للملايين، بيروت ط1، شباط، فبراير 1984.

(19) «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (جزءان)، بيروت 1984 في الجزء الأول يذكر بعض الفلاسفة العرب والمسلمين، ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو بركات البغدادي، أبو سليمان المنطقي، حنين بن إسحق، وعبد الرحمن بدوي، وفي الجزء الثاني يذكر: مصطفى عبد الرازق والغزالي والفارابي والكندي فحسب.

(20) هذه موسوعة للفلسفة، وهي تلبي حاجة خاصة يستشعرها القارىء العربي، ليس فقط للتخصص في الفلسفة بل وكل مثقف بعامة، فهي تسعف الأول بما يريغ إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعاني والمذاهب الفلسفية، وهي تزود الثاني بما يغنيه من معلومات هذا الفرع الأساسي من فروع المعرفة الإنسانية، الذي يهيء له التكوين العقلي الحر، ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفي الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة يسمو بالجانب الإنساني حقاً في الإنسان... وكل أملي في أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل ممتازة للباحثين في الفلسفة والراغبين في الإفادة من مناهجها ومذاهبها في السمو بالفكر الإنساني الصحيح... «موسوعة الفلسفة»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت جـ 1، ص5.

(21) درّس في الجامعة المصرية أزهريون مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق، والشيخ طنطاوي جوهري، كما درّس مستشرقون مثل الكونت دي جلازا وسوريو وماسينيون وكوايريه ولالاند وبول كراوس نظراً لارتباط طه حسين عميد الآداب بهذا الجيل من المستشرقين.

(22) بدأ الفيلسوف الشامل مع مكتبة النهضة المصرية قبل أن يغادر إلى الكويت، وقد طبعت له ثلاثة أرباع مؤلفاته، ثم وكالة المطبوعات في الكويت، بالاشتراك مع دار القلم في لبنان، وأخيراً مع دار فارس بعمان، ثم المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، مع نشر محدود مع الهيئة القومية التابعة للدولة. والناشر الأجنبي له هو فران في باريس، بالإضافة إلى كتاب واحد في مدريد.

(23) لذلك كان إصدار هذه التحية المهداة للفيلسوف الشامل في عيد ميلاده الثمانين مجازفة غير مأمونة العواقب، ومخاطرة قد تضر أكثر مما تنفع، ولكن كسر حاجز الصمت، وعبور الهوة السحيقة بين الأجيال، والفيلسوف والوطن هو المحفز والدافع، وكم من مرة كان العصيان أفضل من الطاعة.

(24) من أجل الاختصار ذكرت (النهضة) فقط بدلاً من النهضة المصرية، و(المطبوعات) بدلاً

من وكالة المطبوعات، و(القومية) بدلاً من الدار القومية، و(المشرق) بدلاً من دار المشرق، و(المؤسسة) بدلاً من المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و(الهيئة) بدلاً من الهيئة العامة للكتاب، و(العلم للملايين) بدلاً من دار العلم للملايين، و(الشروق) بدلاً من دار الشروق.

(25) الخطابة لأرسطوطاليس، النهضة 1959 والمقدمة باريس صيف 1949، الطبيعة لأرسطوطالس، القومية 1964، والتصدير بليدن ـ هولندا صيف 1959، في السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، النهضة 1961 والمقدمة بباريس صيف 1954، أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس، المطبوعات الكويت ط1 1978، والتصدير بطهران 1973 ـ 1974، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. المشرق بيروت 1971 والتصدير العام بباريس صيف 1968، أوروسيوس: تاريخ العالم، المؤسسة، بيروت 1982 والتصدير في روما يناير وفبراير 1979، فلسفة العصور الوسطى، النهضة 1962، تصدير 1942، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة، بيروت، الشروق بيروت، الفارس عمان 1996، تصدير عام باريس 1993، المنطق الصوري والرياضي، النهضة ط2، 1962 تمهيد 1943، النقد التاريخي، النهضة 1963، تصدير عام، القاهرة صيف 1962، برشت: الأم شجاعة وأولادها، الإنسان الطيب في ستسوان، النهضة 1965، تصدير 1962. ثربانتيس: دون كيخوته، النهضة 1965 تصدير عام، مدريد، برن 1955 ـ 1956. هموم الشباب، المطبوعات 1977 ط3، تنبيه 1946، الزمان الوجودي، النهضة 1945 تصدير 1943، أرسطوطاليس: في النفس، الآراء الطبيعية لفلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النهضة 1954، دمشق باريس، شتاء 1949، بيروت، القاهرة صيف 1953. أفلاطون في الإسلام طهران 1974، بيروت باريس، طهران 1973. الأفلاطونية المحدثة عند العرب. النهضة 1957 ليدن منشن، باريس، دمشق صيف 1953 ـ 1954. رسائل فلسفية (الكندي، الفارابي، ابن باجة ابن عربي) بني غازي ط3، 1973 والتصدير باريس صيف 1968. رسائل ابن سبعين، المؤسسة، القاهرة 1965، تصدير عام برن بسويسرا 1965. مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك، المؤسسة، النهضة 1958 تصدير عام ليون، لندن، القاهرة، مدريد صيف 1955، البرهان لابن سينا، النهضة، القاهرة 1954، تصدير عام باريس، لندن، القاهرة 1952، الحكمة الخالدة لمسكويه، النهضة 1952، تصدير عام باريس ليدن، الفاتيكان، القاهرة صيف 1950 وربيع 1952، تلخيص البرهان لابن رشد، الكويت، المطبوعات 1984 تصدير عام باريس ربيع صيف 1983، تلخيص الخطابة لابن رشد، النهضة 1960 تصدير عام ليدن (هولندا) مدريد (أسبانيا) صيف 1959، الخوارج والشيعة لفلهاوزن، النهضة 1958 تصدير برن خريف 1956، موسوعة الفلسفة، المؤسسة بيروت 1984 (جزءان) تصدير عام باريس روما 1979 ـ 1981 ربيع الفكر اليوناني، النهضة 1946، تصدير عام 1942. أفلاطون، النهضة 1954، تصدير عام 1952.

(26) منطق أرسطو، النهضة 1948 / 1949/ 1952 التصدير العام باريس أغسطس 1947. الأصول

اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة، القاهرة 1954 التصدير العام باريس وليدن ومنشن وفيينا 1953 التعليقات، لابن سينا، الهيئة 1973 والتصدير ببنغازي سبتمبر 1972، صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني طهران 1974، والتصدير نفس العام 1973 / 1974 (مما يدل على سرعة الإنجاز في إيران). أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة 1950، تصدير عام دمشق إبريل 1949، الإنسان الكامل في الإسلام، النهضة القاهرة 1950 تصدير بيروت 1949، مذاهب الإسلاميين (جزاءن)، العلم للملايين، بيروت ج1، 1971 تصدير باريس 1970 ج2/ 1973 تصدير روما وباريس 1972، تاريخ التصوف الإسلامي، المطبوعات الكويت 1975 التصدير العام طهران 1974. مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة 1961 تصدير عام، القاهرة صيف 1960، إمانويل كانط، المطبوعات، الكويت ج1، 1977 تصدير باريس صيف 1976. المدخل إلى الفلسفة، المطبوعات الكويت 1975 تنبيه باريس 1974 ط2. 1978. الأخلاق النظرية، المطبوعات الكويت 1975، تنبيه باريس صيف 1974 ط2، 1976. فضائح الباطنية للغزالي، القومية 1964، تصدير عام 1964. روح الحضارة العربية لهانز هنريش شيدر، العلم للملايين، بيروت 1949، تصدير أبريل بيروت 1949. شخصيات قلقة في الإسلام، النهضة، القاهرة 1947، تصدير نوفمبر 1946، تلخيص القياس لابن رشد، الكويت 1988، ط1، تصدير عام باريس ربيع صيف 1983.

(27) [إذا لم يحدد مكان الطبعة فهو القاهرة].

1 ـ نيتشه 1939.
2 ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 1940.
3 ـ اشبنجلر 1941.
4 ـ شوبنهور 1942.
5 ـ أفلاطون 1942.
6 ـ أرسطو 1943.
7 ـ ربيع الفكر اليوناني 1943.
8 ـ خريف الفكر اليوناني 1943.
9 ـ الزمان الوجودي 1945.
10 ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام 1945.
11 ـ المثل العقلية الأفلاطونية 1947.
12 ـ أرسطو عند العرب 1947.
13 ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي 1947.
14 ـ شخصيات قلقة في الإسلام 1947.
15 ـ منطق أرسطو، جـ 1، 1948.

16 ـ رابعة العدوية 1948.
17 ـ شطحات الصوفية 1949.
18 ـ منطق أرسطو جـ 2، 1949.
19 ـ روح الحضارة العربية، بيروت 1949.
20 ـ الإشارات الإلهية 1950.
21 ـ الإنسان الكامل في الإسلام 1950.
22 ـ منطق أرسطو جـ 3، 1952.
23 ـ الحكمة الخالدة 1952.
24 ـ فن الشعر لأرسطو 1953.
25 ـ البرهان (من الشفاء) لابن سينا 1954.
26 ـ عيون الحكمة لابن سينا 1954.
27 ـ في النفس لأرسطو 1954.
28 ـ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام 1955.
29 ـ أفلوطين عند العرب 1955.
30 ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب 1957.
31 ـ مختار الحكم ومحاسن الكلم 1958.
32 ـ الخوارج والشيعة، لفلهاوزن 1959.
33 ـ الخطابة لأرسطوطاليس 1959.
34 ـ تلخيص الخطابة لابن رشد 1960.
35 ـ مخطوطات أرسطو في العربية 1960.
36 ـ دراسات في الفلسفة الوجودية 1961.
37 ـ مؤلفات الغزالي 1961.
38 ـ المنطق الصوري والرياضي 1962.
39 ـ فلسفة العصور الوسطى 1962.
40 ـ مؤلفات ابن خلدون 1962.
41 ـ النقد التاريخي 1963.
42 ـ مناهج البحث العلمي 1963.
43 ـ فضائح الباطنية 1964.
44 ـ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا 1964.
45 ـ الطبيعة لأرسطو، جـ1، 1965.
46 ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت 1965.
47 ـ رسائل ابن سبعين 1965.
48 ـ الوجود والعدم 1965.

49 - المثالية الألمانية، «شلنج» 1965.
50 - فن الشعر، لابن سينا 1965.
51 - الطبيعة، لأرسطو جـ 2، 1966.
52 - مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، في فرنسا جـ 2، 1967.
53 - ابن عربي، لأسين بلاثيوس 1967.
54 - المدرسة القورينائية، بنغازي 1969.
55 - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، بنغازي 1969.
56 - الأخلاق عند كانط، الكويت 1969.
57 - فلسفة القانون والسياسة عند كانط 1970.
58 - مذاهب الإسلاميين ،جـ 1، بيروت 1971.
59 - شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، 1971.
60 - فلسفة الدين والتربية عند كانط، الكويت 1971.
61 - كردينيادس القورينائي، بنغازي 1972.
62 - سونسيوس القورينائي، بنغازي 1972.
63 - التعليقات لابن سينا 1972.
64 - رسائل الكندي والفارابي وابن باجه وابن عربي، بنغازي 1973.
65 - مذاهب الإسلاميين، جـ 2، بيروت 1973.
66 - أفلاطون في الإسلام، طهران 1974.
67 - صوان الحكمة للسجستاني 1974.
68 - مدخل جديد إلى الفلسفة 1975.
69 - الأخلاق النظرية، الكويت 1975.
70 - تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت 1975.
71 - إمانويل كانط، الكويت 1976.
72 - الأخلاق عند كانط 1977.
73 - طبائع الحيوان لأرسطو، الكويت 1977.
74 - أجزاء الحيوان لأرسطو، الكويت 1977.
75 - الأخلاق إلى نيقوماخوس 1977.
76 - فلسفة القانون والسياسة عند كانط، الكويت 1979.
77 - فلسفة الدين والتربية عند كانط، 1980.
78 - حياة هيجل، بيروت 1980.
79 - الخطابة لأرسطو، بغداد 1980.
80 - فلسفة الحضارة لاشفيتسر، بيروت 1980.
81 - تاريخ العالم لأروسيوس 1981.

82 ـ دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب 1981.

83 ـ موسوعة الفلسفة، بيروت 1984.

84 ـ موسوعة المستشرقين، بيروت 1984.

85 ـ فلسفة السياسة عند هيجل 1986.

86 ـ فلسفة الجمال والفن عند هيجل 1986.

(28) فأكثر السنوات إنتاجاً 1965 (خمسة كتب) ثم 1947 / 1977/ 1980 (أربعة كتب)، ثم 1943/ 1949/ 1954/ 1962/ 1965/ 1969/ 1971/ 1972/ 1975 (ثلاثة كتب).

(29) وهي 1944/ 1946/ 1951/ 1956/ 1978/ 1983/ 1985/ 1988.

(30) **1 ـ التأليف**: شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية» 2 ـ مذاهب الإسلاميين جـ 1: المعتزلة والأشاعرة، جـ 2: الإسماعيلية والقرامطة والدورز، 3 ـ تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني. 4 ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

2 ـ التحقيق: 1 ـ شطحات الصوفية، 2 ـ رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي). 3 ـ الشعر (من منطق الشفاء) 4 ـ عيون الحكمة لابن سينا، 5 ـ التعليقات لابن سينا 6 ـ البرهان لابن سينا (من منطق الشفاء) 7 ـ الحكمة الخالدة لمسكويه، 8 ـ الإشارات الإلهية للتوحيدي، 9 ـ رسائل ابن سبعين، 10 ـ صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني، 11 ـ مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك 12 ـ فضائح الباطنية للغزالي ، 13 ـ دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، 14 ـ تلخيص القياس لابن رشد، 15 ـ تحقيق البرهان لابن رشد، 16 ـ تلخيص الخطابة لابن رشد. **التحقيق للترجمات العربية القديمة عن اليونانية الصحيحة أو المنتحلة**: 1 ـ منطق أرسطو (3 أجزاء) 2 ـ الخطابة لأرسطو. 3 ـ في الشعر لأرسطو. 4 ـ الطبيعة لأرسطو (جزءان). 5 ـ في النفس لأرسطو. 6 ـ في السماء والآثار العلوية. 7 ـ أجزاء الحيوان. 8 ـ طبائع الحيوان. 9 ـ الحيوان. 10 ـ أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. 11 ـ أفلوطين عند العرب. 12 ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب. 13 ـ المثل العقلية الأفلاطونية. 14 ـ أفلاطون في الإسلام. 15 ـ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام. 16 ـ شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. 17 ـ تاريخ العالم لأوروسيوس (عن اللاتينية).

3 ـ الترجمة: 1 ـ شخصيات قلقة في الإسلام، 2 ـ روح الحضارة العربية، 3 ـ الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية والدينية في صدر الإسلام لفلهاوزن. 4 ـ الإنسان الكامل في الإسلام، 5 ـ ابن عربي حياته ومذهبه لأثين بلاسيوس، 6 ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

4 ـ الإعداد: 1 ـ مؤلفات الغزالي. 2 ـ مؤلفات ابن خلدون. 3 ـ مخطوطات أرسطو في العربية. 4 ـ تحية إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين. 5 ـ موسوعة المستشرقين. 6 ـ الموسوعة الفلسفية.

(31) 1- Le probleme de la mort, Le Caire, 1965.

2 - La transmission de la philosophie Greeque au Monde Arabe, Paris, Vrin 1968.

3 - Histoire de la philosophie Arabe, Paris , Vrin 1997.

4 - Défence du Coran contre des critique, L'unicite Paris, 1989.

5 - Défence de la vie du Prophet Muhammed contre ses detracteurs, Ed, Afkar. Paris 1990.

6 - Themes et figures de la philosophie Islamique Paris 1979.

(32) (أ) **الدراسات**: 1 ـ الموت والعبقرية، 2 ـ دراسات في الفلسفة الوجودية، 3 ـ في الشعر الأوروبي المعاصر، ومن تاريخ الفكر. 4 ـ ربيع الفكر اليوناني، 5 ـ أفلاطون، 6 ـ أرسطو. 7 ـ خريف الفكر اليوناني، 8 ـ كرنيادس. 9 ـ سينوسيوس. 10 ـ فلسفة العصور الوسطى. 11 ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. **ومن الأعلام**: 12 ـ نيتشه. 13 ـ اشبنجلر. 14 ـ شوبنهور. 15 ـ شلنج. 16 ـ هيجل حياته. 17 ـ فلسفة القانون والسياسة عند هيجل. 18 ـ فلسفة الجمال والفن عند هيجل. 19 ـ إمانويل كانط. 20 ـ الأخلاق عند كانط. 21 ـ فلسفة القانون والسياسة عند كانط. 22 ـ فلسفة الدين والتربية عند كانط.

ومن العلوم الإنسانية: 23 ـ مدخل جديد إلى الفلسفة. 24 ـ الأخلاق النظرية، 25 ـ المنطق الصوري والرياضي. 26 ـ مناهج البحث العلمي. 27 ـ الأدب الألماني في نصف قرن. كما أعلن عن قلوب الفلاسفة وعن برجسون.

ب ـ الترجمات: (الروائع المائة): 1 ـ ايشندورف: من حياة حائر بائر، 2 ـ فوكيه: اندين. 3 ـ جوته: الديوان الشرقي للمؤلف الغربي. 4 ـ بيرون: أسفار أتشيلد هارولد. 5 ـ جوته: الأنساب المختارة. 6 ـ جوته: فاوست. 7 ـ برشت: دائرة الطباشير القوقازية. 8 ـ برشت: الأم الشجاعة. 9 ـ ثربنتس: دون كيخوته، 10 ـ لوركا: مسرحيات. 11 ـ دورنمات: علماء الطبيعة. 12 ـ هيلدرلين: هيبرون، 13 ـ رلكه: صحائف مالتي برجه، 14 ـ برشت: الإنسان الغريب في ستسوان. 15 ـ يونسكو: فتاة للزواج. 16 ـ رينيه ويج: الفن والنور واللوحات. **ومن العلوم الإنسانية**: 17 ـ لونجلوا سينوبوس: النقد التاريخي، كما أعلن عن ترجمة نيتشه: زرادشت. 18 ـ الوجود والعدم. 19 ـ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا. 20 ـ حياة لثريودي نورمس. 21 ـ جوته: جيتس ڤون برلشنجن: 22 ـ اشفيتسر: فلسفة الحضارة.

(33) وقد استعملنا نفس الطريقة في ترجماتنا: لسنج: تربية الجنس البشري، نماذج من الفلسفة المسيحية، اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، جان بول سارتر: تعالي الأنا موجود، باعتبارها تأليفاً غير مباشر.

(34) قد يصدر مع هذه الذكرى الثمانين مجموع مقالاته في جريدة مصر الفتاة، وهو ما زال في العشرينيات، وهي حوالي خمسة وعشرين مقالاً جمعها الزميل د. أحمد عبد الحليم عطية ويتردد في نشرها.

(35) **المبتكرات**: 1 ـ الزمان الوجودي، 2 ـ هل يمكن قيام أخلاق وجودية، 3 ـ هموم الشباب، 4 ـ مرآة نفسي (شعر)، 5 ـ الحور والنور، 6 ـ نشيد الغريب (شعر). كما أعلن عن ثلاث قصص، 7 ـ التسلسل ، 8 ـ لن أختار. 9 ـ جابر بن حيان.

(36) لقد قمنا بثلاث شهادات على العصر طبقاً لتقلباته وأحزانه، الأولى «قضايا معاصرة» جزءان في عمر الثورة وبعد هزيمة 1967 وصدرا 1976 / 1977 أثناء الجمهورية الأولى، والثانية «الدين والثورة في مصر» (ثمانية أجزاء) في عصر الثورة المضادة أثناء الجمهورية الثانية وصدرت عام 1989. والثالثة «هموم الفكر والوطن» في عصر الجمهورية الثالثة 1981، حتى الآن، وصدرت بعنوان «هموم الفكر والوطن» (جزءان) 1997.

(37) وكان نجيب محفوظ أيضاً محبطاً من ثورة يوليو، وظل وفدياً طول عمره المديد، ولم يتوقف عن الإبداع ولم يغادر الوطن. وكذلك الحال مع محمد حسنين هيكل الذي ما زال يؤلف مؤرخاً للثورة بالرغم من إحباطاته المتعددة من مسارها.

(38) بدأت هجرة الأساتذة من جامعة عين شمس إلى الكويت، من مصر إلى الخليج ابتداء من المثل الأول: عبد الرحمن بدوي إلى الثاني فؤاد زكريا إلى جيل بأكمله. منهم المرحوم عزمي إسلام، إمام عبد الفتاح إمام، محمود رجب، وقد عاد إلى القاهرة ثم إلى الكويت ثم إلى القاهرة. حسن عبد الحميد (وقد عاد أثناء حرب الخليج) وتم استدارج عبد الغفار مكاوي من القاهرة في أكبر عملية نزيف للعقل الفلسفي في مصر.

(39) أرسطوطاليس: في السماء والآثار العلوية 1961 تصدير ص (ي، ك).

(40) أرسطوطاليس: في النفس، الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس، الحاس والمحسوس، لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط2، 1980 تصدير عام ص1 ـ 53.

(41) أرسطوطاليس: الخطابة، الترجمة العربية القديمة النهضة العربية 1959 ـ تصدير ص (و ـ ل).

(42) أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس بيروت 1982 ط3.

(43) «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» إبرقلس «الخير المحض» «في قدم العالم» «في المسائل الطبيعية»، هرمس «معاد النفس» أفلاطون «الروابيع» وكالة المطبوعات، الكويت 1977، تصدير ص1 ـ 55 الطبعة الأولى لجنة التأليف والترجمة.

(44) ابن رشد... تلخيص القياس لأرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت 1988، ط1 تصدير عام ص 5 ـ 24، طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات الكويت ط1 1977، أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة وثلاث رسائل، طهران 1974، والرسائل هي: 1 ـ رسالة في المحرك الأول . 2 ـ مقالة في الكمال الخاص بالنوع الإنساني، 3 ـ مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خاصة وأنها ذات أنفس.

(45) الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة 1950 تصدير عام ص أ ـ ك.

(46) أرسطوطاليس: أجزاء الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات ط1 الكويت 1978 تصدير عام ص5 ـ 38.

(47) الشفاء المنطق 9 الشعر ـ القاهرة ـ 1966 تصدير عام ص 3 ـ 21.

(48) شطحات الصوفية جـ 1 (أبو اليزيد البسطامي) النهضة 1949 ط3 / 1978. القيم: النور من كلمات أبي طيفور السهلجي، وهو نص غير منشور في مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي ينسب إلى السهلجي، كتاب مناقب أبي يزيد، (المسلك الجلي في حكمة شطح الولي) لعبد الغني النابلسي بالإضافة إلى ملحق نصوص خاصة بالبسطامي، وثلاث ترجمات له: أبو يزيد في مرآة الزمان لسبط بن الجوزي، (نفحات الأنس) لعبد الرحمن الجامي، و(طبقات الصوفية) لعبد الرحمن السلمي، مع قصة لأبي يزيد مع الراهب.

(49) ولما كانت هذه النصوص كلها ـ تقريباً ـ تنشر لأول مرة، وقد فقدت أصلها اليوناني، فقد عزمنا على ترجمتها إلى الفرنسية لنيسر على الباحثين الأوروبيين غير العارفين بالعربية ـ وبخاصة المتخصصين في أرسطو ـ الاطلاع عليها، وننشر هذه الترجمة في كتاب قائم برأسه إكمالاً لما بدأناه في ملحق كتابنا عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت 1986 ص17 تصدير ص9.

(50) «ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمذهب ابن سينا كله»، ابن سينا: التعليقات، الهيئة العامة للكتاب 1973 ص10 تصدير ص 5 ـ 10.

(51) ابن سينا: عيون الحكمة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت 1980 ط2 تصدير عام.

(52) «ولعلهم (اللاتين) لو عرفوه لوجدوا فيه أصفى عرض لمذهب أرسطو في البرهان فلهذه الميزة آثرنا بعثه اليوم خير تحية لذكرى ابن سينا الألفية»، ابن سينا: البرهان. النهضة المصرية القاهرة 1954 تصدير عام 9 ـ 55.

(53) «متجنبين كل التجنب ذلك الترخص الإجرامي في تغيير النص، ابتغاء تصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة وهو الترخّص المنتشر في البلاد العربية والشرقية في هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية، التي أنفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاولة، إنما هو الشرق، موطن الاستبداد والطغيان حتى على النصوص وعلى المؤلفين الأقدمين» ابن مسكويه: الحكمة الخالدة، النهضة المصرية القاهرة، 1952 ص64 تصدير عام ص 7 ـ 64.

(54) أرسطوطاليس: (فن الشعر) مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، القاهرة 1953 تصدير عام 11 ـ 56.

(55) ومن يدري لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبي، كما تغيرت أوروبا في عصر النهضة، وإلى نحو هذه الغاية قصدنا حتى قدمنا اليوم لهذا الكتاب ولا يسير التاريخ بالتمني ولا يتغير مساره بالرغبات، المصدر السابق ص56.

(56) «أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة استقصى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة، وتلاها بِنُبذ من أقوالهم، في باب الحكم القصار والأمثال «المبشر بن فاتك»: «مختار الحكم ومحاسن الكلم» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980 ط2 ص1 هذا وننشر الترجمة الإسبانية الأصيلة لكتاب مختار الحكم هذا حسب المخطوطات التي أتينا على بيانها من قبل، وهو أمر لم يكن ميسوراً قبل نشر الأصل العربي للكتاب أو الرجوع إلى مخطوطاته، وبهذا نعالج النقص الذي اعتور نشرة كوست من ناحية. ومن ناحية أخرى نساهم في إحياء أثر من آثار التبادل الثقافي العربي الأسباني في القرن الثالث عشر، هذا التبادل الرائع المثمر الذي يود (المعهد المصري للدراسات الإسلامية) في مدريد إضاءة شعلته المقدسة من جديد» نفس المصدر ص67 تصدير عام ص 1 ـ 67.

(57) «وبهذا نكون قد وفينا هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بني قومه». تلخيص البرهان، وكالة المطبوعات، الكويت 1984 وفي عزمنا أن نوالي نشر سائر ما في هذين المخطوطتين من تلخيصات لابن رشد حتى نفي هذا الفيلسوف الشارح العربي العظيم حقه المهضوم لدي بني قومه العرب، ابن رشد تلخيص الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة، 1960 ص يه.

(58) «ولا نريد أن نتوسع في هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية بمختلف فروعها في الإسلام اعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى، لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط في التاريخ السياسي، بل وخصوصاً في التاريخ الروحي للإسلام منذ القرن الثالث الهجري، ولا يزال له أنصاره حتى اليوم بين الإسماعيلية في الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز في سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة العديدة المنشقة على الإسلام» الغزالي «فضائح الباطنية» الدار القومية، القاهرة 1964 ص (يه).

(59) مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، تصدير ص5 ـ 6.

(60) «وبالجملة فقد قصدنا من هذا البحث أن نقدم للباحثين في الغزالي الأداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق مؤلفاته وحصرها آملين أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشراً علمياً دقيقاً، توطئة للقيام بأبحاث علمية سليمة عن هذا المفكر الإسلامي العظيم»، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالي، القاهرة 1961 ص19 تصدير عام ص9 ـ 19.

(61) مخطوطات أرسطو في العربية، النهضة، القاهرة 1959.

(62) «فإلى هذه الناحية يجب أن تتوجه جهود الباحثين في ابن خلدون، فهي أجدى على البحث العلمي من كل هذه الدراسات المقتضبة المتكلفة التي تقوم على عقد مقارنات لا معقد للصلة بينها، وادعاء دعاوى يأباها التطور التاريخي للفكر الإنساني، وانتحال مذاهب وآراء في المقدمة لا تثبت لأقل نقد ولن تزيد من قدر ابن خلدون شيئاً، حتى إذا ما تحقق

النص واستبانت المصادر أمكن وضع معجم بألفاظه واصطلاحاته فتتهيأ بهذا كله الأداة الضرورية لفهم هذا المؤرخ الفيلسوف الاجتماعي العظيم الذي أنتج ـ كما يقول توينبي ـ أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنساني في أي زمان ومكان وإلى الإسهام في إيجاد هذه الأداة الضرورية السابقة على كل دراسة لابن خلدون قصدنا بهذه الدراسة عن «مؤلفات ابن خلدون». مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، 1962 ص10 ـ 11.

(63) الغلاف باللاتينية على يسار الكتاب لكتاب الخطابة لأرسطوطاليس وكذلك «الإشارات الإلهية» أرسطوطاليس: «أجزاء الحيوان» عيون الحكمة لابن سينا، الخطابة لأرسطوطاليس، تاريخ العالم لأوروسيوس، أفلوطين عند العرب، أرسطوطاليس، في السماء والآثار العلوية، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. والغلاف الثاني لكتاب نيتشه بالفرنسية، كذلك الغلاف الثاني لكتاب «مخطوطات أرسطو في العربية» التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا، رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي)، أفلاطون في الإسلام، وبالإسبانية «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

(64) «ونرجو أن يكون في إحياء تراث هؤلاء الأفاضل المغمورين بعض الاعتراف بأفضالهم وجلائل أعمالهم»، أرسطوطاليس: الطبيعة (جزءان)، الدار القومية 1964 جـ 1 ص28.

(65) رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي) دار الأندلس بيروت 1980 تصدير عام ص 5 ـ 21، دون بيان الفرق بين النشرتين القديمة والجديدة أو اختلاف منهج التحقيق في طريقة إكمال النص بالحد الأقصى(محسن مهدي) أو الحد الأدنى (بدوي) والرسائل منشورة سلفاً، باستثناء رسالتين، ويحتوي التصدير العام على مادة استشراقية وربما كان الهدف هو إبراز حكمة اليونانيين أحد كنوز حكمة الأمم وهو هدف الليبرالية المصرية: الارتباط بالغرب وبمصادره.

(66) «ونحن قوم قد تطور لدينا النثر في نهضتنا الحديثة في اتجاه أدبي باعد كثيراً بينه وبين التلاؤم مع النثر الفلسفي الذي يمتاز بالإيجاز والإحكام. ولا بد لنا، من أجل إيجاد نثر فلسفي ظاهر القيمة ـ أن نعود إذن إلى ذلك النثر الفلسفي العربي القديم فنتأثره ونستلهمه كما فعلنا من قبل بالنسبة إلى النثر الأدبي. لهذا ترانا في حاجة ملحة إذا إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده. وليس في هذا كله ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه في قيود الماضي اللغوي بل هو على العكس من هذا يشد من أزر التوثب إلى خلق لغة جديدة لأن العود ها هنا عود استلهام واستيحاء لا عود تقليد واقتصار واكتفاء، فليطمئن للمجددين بالهم من هذه الناحية كل الاطمئنان». منطق أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة 1948 جـ 1 ص9.

(67) «الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفي اليوناني وأتممنا نشره بين الناس

فإنه يحق لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام، نتأمل في الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب، وفي الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضي الثقافة العربية ومستقبلها على السواء» دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1981 ط1 ص7.

(68) «والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية، لكن ليس فقط ـ بالنسبة إلى التراث اليوناني بل وأيضاً بالنسبة إلى الانتاج الأوروبي الحديث والمعاصر، أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني فننقل أمهات الإنتاج الفكري الأوروبي الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة لتيار الفكر العالمي» المصدر السابق ص13.

(69) «أما بالنسبة للتراث اليوناني فعلينا أن نصنع صنيع الأوروبيين معه اليوم فنعيد ترجمته من جديد حسب ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه» المصدر السابق ص14.

(70) «وينبغي أن يتم هذا كله في حرية تامة بعيداً عن كل سلطة رسمية وعن كل إشراف متطفل، وعلى أيدي من يتقنون اليونانية ويتميزون بجودة العبارة بالعربية ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية»، المصدر السابق ص14.

(71) «إنما الشيء المؤلم حقاً هو أننا لا نعثر في الربع قرن الأخير على نظراء لهؤلاء العلماء الأفذاذ، رغم ازدياد عدد المشتغلين بتاريخ العلوم عند العرب ممن لا عمل لهم غير الثرثرة في المؤتمرات والتباهي بالضئيل التافه من الوريقات» المصدر السابق ص54.

(72) «ما أعجب حظ أفلوطين في العالم العربي» أفلوطين عند العرب، النهضة 1966 تصدير عام ص 1 ـ 66.

(73) «روح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح في الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصاً، أما أفلاطون الذي سرى فيه الروح الشرقي فكان أقرب إلى روح العربية، أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِّم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية» المثل العقلية الأفلاطونية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص7 تصدير ص7 ـ 61.

(74) «ولسنا نزعم هنا في شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة، فهيهات هيهات، إنما بذلنا الوسع في الاقتراب منها وكلنا أمل في اطراد هذه الأعمال البشرية نحو التدقيق وزيادة العناية، حتى نضع بهذا لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التي نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التي نرجيها» أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات الكويت ط2، 1978 تصدير 6 ـ 61.

(75) «وهكذا جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما»، أوروسيوس، تاريخ العالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 82 جـ 1/ 1982 تصدير ص5.

(76) «وهذه النزعة الإنسانية العالمية ـ التي بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربي ودعا إليها ابن سبعين ـ هي نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله، فكيف يحق له بعد

هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن وطن. نعم إن حبهم الشامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإن نظرتهم وآفاقهم تنتظم الكون بأسره»، رسائل ابن سبعين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1965 ص16.

(77) «آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام» شخصيات قلقة في الإسلام، النهضة المصرية ـ القاهرة 1964 ص3. «لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كل اللعنة بل لا نرى غضاضة في قيامها، ماذا أقول: بل نحن ندعو إلى إيجادها في اللحظة التي تكون النزعات التأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها في مرحلة ما من تطور الدين، لكن لا على أن تحل محل هذه الأخيرة بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعته من مراحل ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوة وصلابة، فلكي يتحقق هذا التوتر الحي الذي بدونه تكون هذه النزعات المغالية نفسها في خطر الجنوح إلى التحجر في تطورها ـ إن صح هذا التعبير الذي قد ينبني على شيء من التناقض ـ كان لا بد من الإصابة بهذه الأمراض المؤقتة ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه » المصدر السابق ص (جـ ـ د).

(78) هذه النصوص هي:

1 ـ ماسينيون: سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في البداية.

2 ـ ماسينيون: دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة: حالة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام.

3 ـ كوربان: السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي.

4 ـ السهروردي: (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) ترجمها من الفارسية بول كراوس وترجم بدوي شرحها الفارسي وفصلاً من مقدمة كراوس وكوربان.

5 ـ ماسينيون: المباهلة.

(79) إن شخصية السهروردي «قد تنهبت ـ خصوصاً ـ إلى أصولها العنصرية فشاءت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى تستلهمها المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحي للعقيدة ذات المصدر العنصري الأجنبي، حتى جاء توكيداً كاملاً في ناحيتين: الطابع العنصري الفارسي، والروحانية الشرقية، لهذا جاء النموذج الأعلى للشرقي بالمعنى العميق الدقيق لأنه هو الذي أقام النزعة الإنسانية في الحضارة العربية مستمدة من أصولها الحقيقية، أعني الشرقية الخالصة»، المصدر السابق ص(هـ).

(80) «وإذا كان سيقدر لنا ـ معشر العرب اليوم ـ أن ننشىء حضارة جديدة، فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة المعاصرة ـ وهي الآن في دور النهاية وإفساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها في نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث ـ هي بعينها نفس المشكلة التي عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية، فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة البائسة التي عاناها أولئك الأسلاف» المصدر السابق ص 15 ـ 16.

(81) «وأنا زعيم كذلك بأن هذا المعنى ـ وهو وحده ـ خليق بأن يردنا إلى الجادة المستوية التي تقتادنا صواها البارزة إلى الغاية التي نرجيها في غير ما صلف نافر ولا مراء بدون غناء» «روح الحضارة العربية»، دار العلم للملايين ـ بيروت 1949 ص11 «والصلة طردية في التأثر عكسية في الأصالة» المصدر السابق ص12 «وكان الكفاح عنيفاً مريراً شائقاً ـ في الوقت نفسه ـ بين ضرورة التأثر اللازمة وبين نوازع الأصالة المتوثبة» المصدر السابق ص12.

(82) روح الحضارة العربية، ص12 ـ 13.

(83) روح الحضارة العربية، ص14ـ 15.

(84) «والمسائل التي يثيرها ها هنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون المناقشة والرد أحياناً، أما وليس هاهنا مجال لهذا فمن الخير أن ندع الخوض فيها ولو إلى حين»، روح الحضارة العربية. بيروت، دار العلم للملايين 1949 ص134.

(85) «القصد من الترجمة إغراء القراء بقراءة الكتاب الذي لا يقتصر فقط على الأوروبيين الذين يجدون فيه صورة واضحة للتراث العربي بل يمتد إلينا نحن العرب»، المصدر السابق ص137.

(86) المصدر السابق ص138 ـ 151.

(87) «خليق أن يعرض للغربي صورة دقيقة للحياة الروحية في الإسلام في إطاره العالمي، وخليق كذلك أن ينقل إلى العربي في لغته كيما يجد فيه نفسه زاخرة بمعان نتلمس سبيلها في نطاق الروحية العليا» المصدر السابق ص151.

(88) «الوثبة الكبرى التي تشاهدها البلاد العربية اليوم بسبيلها خليقة بأن تعيد التوازن مرة أخرى بين العالم العربي والعالم الغربي بعد أن اختل، منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي» المصدر السابق ص145.

(89) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات الكويت دار القلم، بيروت ط4، ويضم أربعة فصول:

1 ـ وارث ومورث: تراث الأوائل في الشرق والغرب لكارل هينرش بكر.

2 ـ انتقال التراث من الإسكندرية إلى بغداد: ماكس مايرهوف، التراجم الأرسطاطاليسية، إلى ابن المقفع لبول كراوس.

3 ـ الدين والتراث: موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل لأجنتس جولدزيهر، بحوث في المعتزلة لكارلو ألفونسو نلينو، العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث لأجنتس جولدزيهر.

4 ـ معارضة التراث: محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية لكارلو ألفونسو نلّينو مع ملحق وتراجم للمستشرقين الثلاثة بكر، جولدزيهر، نلّينو.

(90) «وها نحن أولاء نقدم هذه الترجمة لدراسته الرائعة عن الخوارج والشيعة، نقدمها خالصة من فضول التعليقات الزائفة التي انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المستشرقين بها، انتشاراً يدعو إلى بالغ الأسف، ونرجو أن تكون للقارىء العربي مصدراً ثميناً من مصادر

العلم بتاريخ العرب والإسلام ونموذجاً يحتذى مناهجه حين البحث في هذا التاريخ الذي لم نكدْ نحن الباحثين العرب أن نسهم فيه بما يُعتد به حتى اليوم، مع أنه تاريخنا نحن، وأخلق الناس بالمساهمة فيه»، فلهاوزن: الخوارج والشيعة، النهضة المصرية، القاهرة، 1958 ص(ك).

(91) آسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت 1979 تصدير ص 7 ـ 20.

(92) وهما دراستان: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصديرها الشعوبي لهانز هنريش شيدر، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية للوي ماسنيون، بالإضافة إلى نصوص غير منشورة حققها المترجم وملحق خطبة البيان، الإنسان الكامل في الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة، النهضة، القاهرة، 1950.

(93) «بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سعت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية حتى تعبر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة التي انبثقت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين لديانتها وإدانتها. وفي حنايا هذا السعي الجميل تلبَّثْ مراراً لتستروح أنسام الانعتاق من أسر العبودية التي فرضتها على نفسها أزلية أبدية، حتى عُدت الحرية التي استباحتها لذاتها في لحظاتها العالية لوناً من التجديف بل الكفران. فما من عجب بعد هذا في أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنساني في تلك الحضارة، أعني عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه ومآسيه. والفكرة بدأت دنيوية وانتهت أخروية في توازن تام مع مآل الروح العربية التي استهلت وجودها قوية، أعني إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى القاتلة، علة الاستقطاب الذي مزقها فأسلمها ـ في نهاية المطاف ـ إلى قوى خارقة، أعني لا إنسانية، أفما آن لنا اليوم معشر صحبي أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة؟» المصدر السابق ص1.

(94) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، النهضة المصرية.

(95) «وسنوالي دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامي، قرنين قرنين، حتى نستقصي تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الحياة الروحية في الإسلام» تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت 1975.

(96) يتضمن مجرد أربعة فصول تقليدية أشبه بالمقررات الجامعية. الأول عن المصادر، والثاني عن زهد النبي والصحابة، والثالث عن الحسن البصري وأصحابه، والرابع عن كبار الصوفية في القرن الثاني.

(97) «قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي حتى نعاني من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة، من شأنها أن تهيىء لنا حاضراً أبدياً، في كيانه المتصل تجتمع إمكانيات تطورنا الروحي القومي. فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الواعي وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري المأمول. وفي أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الازدراء المتعالي، على

الرغم مما قد يفيده كلامنا في أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها: من فوقها أو من ورائها سواء. فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبي كي ما نشد خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء» الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1982 ص7.

(98) «نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل، ونقول: أولياً، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد والخصب. فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التي تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكبر الذي نفذ في سبله رغماً عنهم. وأشهد أني توسمت هذا السيل يشق مجراه الظافر في نفوس الصفوة من شباب لبنان فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب في كل الأمصار أقدم هذه الصفحات التي تفيض بالإيمان بهم وبما ينتظرنا من مصير وضاء» المصدر السابق ص8 ـ 9.

(99) «ذلك الفعل الأصيل للإنسان في تحقيق ممكناته، ونعني به النزعة الإنسانية حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد في معراج اللانهائية» المصدر السابق ص7 ـ 8.

(100) «ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة ـ كمعبر إلى الصورة الجديدة ـ نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشوئها ـ إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور ـ فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها في تجربتنا الحاضرة فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور في الحضارة المحتضرة، وهي المذهب الوجودي الذي يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأفلاطونية المحدثة فيما بين الحضارتين المتداعية والعربية أو اليونانية والأوروبية الغربية» المصدر السابق ص8.

(101) «والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظر للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة. ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات.. وهو الشعر الوجودي» المصدر السابق ص8.

(102) «وهنا يأتي الدين صورة ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق وإلا لما كان فيه بعد غناء» المصدر السابق ص9.

(103) «وها نحن أولاء اليوم ـ معشر الشباب العربي المتوثب ـ بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة وكلنا لا نزال حيارى في معرفة الطريق إليها. إنما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التي عاناها أسلافنا هؤلاء، تلك مني دعوة وتحذير معاً» المصدر السابق ص69.

(104) «إمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدراً نصدر عنه في مذهبنا الوجودي العربي الذي نريد إقامته فلسفة شاملة لجيلنا هذا في العصر لا يعني نبذ كيركجارد وهيدجر وياسبرز

فلولاهم لما عرفنا الوجودية والبحث عن مصادرها العربية، هم المصدر الأصلي نتمثلهم حتى يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم مثبتة القواعد، ثم لا ننبذهم بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكري قائلين: إلى اللقاء في الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة. ومن يدري لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين» المصدر السابق ص106 ـ 107.

(105) «فأية روعة في تقويم الحرية الفكرية نراها عند الرسول وأصحابه. إن في هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية. وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها في احتفالنا بمولده الكريم» المصدر السابق ص160.

(106) «تلك هي الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس في تطورها حتى الفكر العربي، وفيها نبدي في الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة الإنسانية» المصدر السابق ص175.

(107) «أو لا يسع المرء إلا أن يمتلىء إعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هيأه الإسلام للفكر في ذلك العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج. أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها؟».

من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا للنشر، ط/1 النهضة 1945، ط/2، 1993 ص263.

(108) التأليف حوالي 90 صفحة والترجمة حوالي 170 صفحة، أي الضعف.

(109) (ابن المقفع) تأليف جابريللي، (باب برزويه) تأليف بول كراوس، (تعليقات على ابن المقفع) تأليف نلّينو.

(110) المصدر السابق ص89 ـ 219.

(111) «وسيجد القارىء أن أسلافنا هؤلاء بلغوا في التحرر الفكري في أمور العقيدة مبلغاً عظيماً صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه بل أن نقترب منه. ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامي بعامة بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا خلال سبعة قرون أو يزيد جمود شديد. فمن هذه المناهل الثرية الأصيلة المتدفقة ينبغي أن يكون دورنا واستلهامنا» مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ج1، 1971 تصدير 3 ـ 4.

(112) «ثم إني ـ بطبعي ـ أرفض كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تملك الحق أو أنها وحدها تمثل الدين الصحيح، وشواهد تاريخ الأفكار أبلغ دليل على تهافت هذا الادعاء. والخير كل الخير في أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشتى التجارب، حافلاً بديناميكية الحياة، إن تعثر في الشكل نبذه أو استبدله. وإن افتقر في المضمون أغناه وتعمقه» مذاهب الإسلاميين ج2 ص5 ـ 6.

(113) «وبالجملة ففي الكتابين أفكار سياسية عصرية إلى أقصى حد. ولو قدر لولاة أمور

المسلمين أن يراعوها حق رعايتها لما انهارت دولة الإسلام انهياراً لم تنهض منه حتى اليوم. ونحن نرجّي أن يكون في تدبير المعاني العالية التي يتضمنها هذان الأثران النفيسان ما يحفزنا نحن العرب والمصريين بخاصة إلى أن ننشىء دولة الغد العربية الواحدة الشامخة». «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» النهضة، القاهرة 1954 ص75.

(114) Défense du coran contre ses cirtiques. unicite Paris 1989 P 4-8 ويضم:

1 ـ ماذا يعني الوصف «أمي» الذي يطلق على النبي محمد (ضد شبرنجر، ڤنسك، هوروفتزبول).

2 ـ الموازاة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم (ضد چيجر، هيرشفيلد، سيدرسكي جانو ـ بل ـ أندريه ـ كليرمونت.

3 ـ معنى كلمة «فرقان» (ضد بلاشير).

4 ـ الافتراضات الخيالية لمرجوليوث.

5 ـ اجنتس جولدزيهر والقياس الخاطىء بين الإسلام واليهودية.

6 ـ الصابئون في القرآن (ضد بيدرسون، كارادي فو).

7 ـ الرسل في القرآن (ضد تخيلات فنسنك).

8 ـ قراءة هللنيستية خيالية للقرآن (ضد موير ـ بل آرثر).

9 ـ هل للبسملة مصدر في العهد القديم (ضد نولدكه ـ شڤالي).

10 ـ فشل كل محاولة لترتيب زماني للقرآن (ضد نولدكه، جريمه، بلاشير، بل).

11 ـ مشكلة الألفاظ الأعجمية في القرآن (ضد دفورجاك، فرانكل، جيفري، مينانا).

12 ـ حول النداء القرآني «يا أخت هارون» (ريلان، ايرهارت).

13 ـ مشكلة هامان.

(115) Défense de la vie prophéte Muhammed contre ses detracteurs, Ed, Afkar, paris 1990 pp5-6.

ويضم ستة فصول ومقدمة:

مقدمة: أسطورة محمد في أوروبا، عشرة قرون من الكذب الشرير والتهم الكاذبة.

1 ـ صدق محمد فيما يتعلق برؤاه للملأ الأعلى.

2 ـ حسية الرسول المفترى عليها.

3 ـ سياسة محمد تجاه خصومه: محمد واليهود، محمد والمسيحيون، سياسة محمد تجاه العرب.

4 ـ وفاء محمد بالعهود المعقودة.

5 ـ النظم الإسلامية والتأسيس النهائي لها من الرسول: الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة، الاختلافات بين الإسلام والاشتراكية.

6 ـ نقد الصحة التاريخية للرسالة، خطب الرسول وأحاديثه.

(116) «هذه صفحات أملتها قشعريرة فكر تجلى له الموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهي تنبع من عين الوجود. وها هي ذي تسلك الطريق إلى سدرة المنتهى حيث تلتقي ذروة البقاء بهاوية الفناء». «الموت والعبقرية»، دار القلم، بيروت ص(جـ).

(117) من الغربيين يميل إلى ستفانز فايج، وهيلدرن، وماريه بسكرنست، ونوفاليس، وأوغسطين، وموريس دي جران، ومن العرب والمسلمين يميل إلى امرىء القيس وعمر ابن أبي ربيعة، والرازي وابن سينا والحارث المحاسبي والغزالي وعبد اللطيف البغدادي ولسان الدين بن الخطيب وابن خلدون والجزري والسخاوي والشعراني ومسكويه وحنين ابن إسحاق وابن الهيثم وعلي بن رضوان المصري والبيهقي والسموأل.

(118) «هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية قصدت منها إلى إعطاء القارىء العربي فكرة واضحة عن المذهب الذي اختلط اسمه في ذهنه بمعان ليست لها به أية صلة، رغم أن الوجودية مذهب في الوجود محدد تمام التحديد يقوم على مبدأ أساسي سهل بسيط، هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله. فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكونه. ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله. فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله، وذلك ضد مذهب القائلين بالماهية، أي الذين يفترضون ماهية سابقة على وجود الإنسان وعنها تنشأ أفعاله ووفقاً لها يحكم عليه وبها يحدده» دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط/1 1980 ص5.

(119) في الشعر الأوروبي المعاصر، الأنجلو المصرية القاهرة 1965، يتضمن دراسات عن رلكه في مصر، هيلدرلن، ولوركا، وسان جون بيرس، وكوكتو الشاعر والناقد. وكلوديل والشعر، ونيتشه، وشوبنهور وهيجل وعلاقتهم بالشعر والموسيقى، وهرمان كوهن واشبنجلر وعلاقتهما بالموسيقى.

(120) «الأدب الألماني في نصف قرن»، الكويت 1994 سلسلة عالم المعرفة 181.

(121) تضم المقدمة حياته وشعره، والعلاقة مع الأميرة ماريه تورن، وتاكسس وتنقلاته في باريس، وألمانيا، وسويسرا، ونشاطه إبان الحرب العالمية الأولى وعن قصائده الأخيرة ومرضه ووفاته.

(122) «والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة. فهو إذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة ميزتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية، وعلى هذا المنهج الذي رسمه لنا اشبنجلر سنسير في دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية». (ربيع الفكر اليوناني، النهضة المصرية، القاهرة 1946 ص33).

(123) «وها نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كي نثبت الإنسانية في عرشها من جديد في العصر الذي سادت فيه الآلية، فاختنق

الإنسان تحت نيرها الجبار الذي لا يرحم، وكلنا أمل وثاب في أننا نستطيع نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم إن عاجلاً أو آجلاً عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا» المصدر السابق ص (ح).

(124) «وأفلاطون هذا الحي، هذا الملهم الأكبر، هو الذي نقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل. نقدمه هنا مادة ساذجة حاولنا ـ قدر المستطاع ـ أن نستخرجها كما هي في متحف التاريخ، أعني كعضو حي في روح الحضارة اليونانية. مثّل ـ هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو ـ صيف هذه الحضارة ـ أي أوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضاري، وهم ـ من أجل هذا ـ يكوّنون ثالوثاً عضوياً متحد الأقانيم، الأب فيه سقراط، والابن أرسطو، والروح القدس أفلاطون، إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التشبيه. واستعنا في إعداد هذه المادة بالنتائج التي انتهى إليها قرن من الدراسات الفيلولوجية الدقيقة استخلصناها نقية من غبار النقد الفيلولوجي وأشعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضاري والتجربة الحية، حتى أتت ـ في النهاية ـ تمثالاً من المرمر الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان. لكنه تمثال على كل حال. فدع لأولئك المؤمنين أن يتمثلوه في نفوسهم حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة، ويشيع في باطنهم روحاً جديدة، ويصورونه على غرارها، فيكون ينبوعاً دافقاً من ينابيع الخلق الروحي المنشود». أفلاطون، النهضة ط/3، القاهرة 1954، تصدير عام.

(125) «وها نحن أولاء نقدم لهذا المارد الفكري صورة تحليلية دقيقة، راعينا فيها التطور الحي، أعني الأشكال المستمرة والتوتر الفكري الحاد والتناقض الخصب الذي ينحل على أساس المنهج التاريخي حتى نستطيع أن نجدد في نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة لعلها أن تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن» أرسطو، النهضة المصرية ط/2، 1944 ص (ى).

(126) «فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى، وداعاً أيها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال. ها أنت قد حققت الصورة العليا للإنسانية وتجسدت كل القيم الأزلية، وهديت الإنسان سواء السبيل، وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس صادرة في كل نبيل من الفعال عن وحيك. وما علينا ـ نحن المؤمنين بقداستك المستلهمين لروحك ـ إلا أن نحاول اليوم جهدنا أن نجددك وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك، إن كان شيء من هذا في الإمكان». خريف الفكر اليوناني، النهضة المصرية، القاهرة ط/2، 1946 ص (و).

(127) «وهكذا ينبلج من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث، والفضل في ذلك لرجال الفلسفة في العصور الوسطى جميعاً. فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية، واندفعت إلى طريق الحرية التي تسير فيه قدماً إلى مستقبل وضاء». فلسفة العصور الوسطى، النهضة المصرية، القاهرة، 1962 ص (يد).

(128) يضم (ربيع الفكر اليوناني) ـ بعد مناهج تاريخ الفلسفة والروح اليونانية ـ استعراضاً

للمدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية وهرقليطس وأنبادقليس والذريين وأنكساجوراس والنزعة السوفسطائية التي تمثل عصر التنوير.

(129) سقراط، البداية والمنهج، ثم الأخلاق والطبيعيات والإلهيات، حتى صحة المصادر. ثم حياة أفلاطون والمشاكل الأفلاطونية، بداية بنظرية الصور ثم الطبيعيات والنفس والأخلاق والسياسة والدين والفن.

(130) لم نستطع ـ للأسف ـ الاطلاع على ثلاث دراسات له تمت في بنغازي بليبيا عن «المدرسة القورينائية» بنغازي 1969، كرنيادس القورينائي، بنغازي 1972. سونسيوس القورينائي، بنغازي 1972.

(131) وذلك مثل أوغسطين، أريجين، بونافنتورا، لانسلم، إبيلار، توما الأكويني، ذنرسكوت، وليم أوكام، كأعلام.

(132) «كشف رائع عن جانب رائع من عبقرية هذا المفكر العربي الفذ الذي نحتفل بتراثه العلمي هذه الأيام» دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت ط/3، 1979 ص142.

(133) «لاستعدنا هذه المكانة في الفكر الإنساني في الحاضر والمستقبل، الذي نرجيه مشرقاً زاهراً إنسانياً عالمياً كما كان في الماضي» المصدر السابق ص161.

(134) «لئن كانت الحرب الماضية قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم وما اصطلح ـ حتى الآن ـ عليه من أوضاع في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرة أخرى كلها خصب وكلها قوة وكلها حياة. وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء، وشعور حي نابض بالنزوع إلى تطور روحي هائل تصاعد فيه قواه مندفعة متوترة حادة متوثبة خالقة تبدع ـ في كل طور من أطوار هذا التصاعد ـ صوراً للوجود خصبة سامية، وقيماً للحياة جليلة عالية، في الإيمان بها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفي تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز. وليس من شك في أن الشعور بهذه الحاجة قائم في نفوس أبنائه، تستطيع ـ إذا أرهفت النظرة ـ أن تكتشفه فيهم واضحاً حيناً، غامضاً في معظم الأحيان، فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل، واللوحة التي كانت مرتسمة في مخيلة آبائهم للحياة السامية والوجود الممتاز قد بهتت ألوان الكثير من أجزائها، وانحسر عنها الضوء قليلاً قليلاً. وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الاحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل في موضع التقديس وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل تندفع نحو الشك في قيمة الكثير من مقدس الأشياء وتقتحم عيونها طائفة من المسائل كانت في نظر السابقين مشاكل تقلق بالهم وتثير همومهم فكانوا يحيطونها بهالة من الرهبة والإجلال. فهذه الطبقة

على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط في كل شيء من القلق قد يصل إلى حد العذاب وفي حيرة متذبذبة تدفع ذات اليمين وذات اليسار». نيتشه، النهضة المصرية، القاهرة، ط/3، 1956 تصدير عام.

(135) «وهي ـ من أجل هذا كله ـ في حاجة إلى اكتشاف نظرة في الوجود جديدة تؤمن بها وتحاول تحقيقها في الحياة، ويكون فيها عوض عن تلك النظرة القديمة التي لم تعد تؤمن بها لأنه ليس في وسعها بعد هذا الإيمان. ولا بد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلة جهدها في التوفيق بين متناقضاتها وفي حل ما تستطع من مشكلاته، حاسبة حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث. فليس حلاً للمشاكل أن تلغيها أو تفر منها وتتناساها. فلكي تضمن ـ إذن ـ لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكي تكون لها قيمة ـ حقاً ـ في السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكي تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التي تشعر بها نحو خلقها وإيجادها، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بما فيه من أشكال وتعقيد. أما هذه الحلول الساذجة الهينة التي تحل مشاكل العصر حلاً وهمياً بالفرار منها أو بإلغائها فلا نفع فيها ولا غناء، بل فيها الضرر كل الضرر والخسران كل الخسران. فلنكن على حذر من دعاتها ولنحاربهم بكل ما نستطيع، فليس فيما يدعوننا إليه من رجوع إلى نظرات في الوجود قديمة، عشنا عليها حيناً، واستطعنا من قبل أن نبني عن طريق الإيمان بها مجداً إلا الضياع والخسران المبين. وليس هؤلاء الدعاة ـ في الواقع ـ إلا دعاة اضمحلال يشيعون روح الانحلال ويخدرون أعصابنا بلحن الغناء الذي انحصرت مهمتهم في الحياة. وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا، حين فكرنا في هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم خلاصة الفكر الأوروبي إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبي. وهو يناضل ويجاهد في سبيل إعطاء نظرة في الحياة وفي الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية وصورة جليلة سامية من صور الحضارة. نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة. نريد أن نوردهم هذه الينابيع الفياضة الحية التي تنبثق من الرجل الأوروبي في تدفق وباستمرار». المصدر السابق، تصدير عام.

(136) «ولسنا نريد منهم أن يؤمنوا بمذاهب هذا الفكر ويسيروا في الاتجاه الذي فيه سار، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته. فليس يعنينا من أمر هذا الإيمان شيء. وإنما الذي يعنينا والذي من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نمهلهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبي، ويتأملوا في المشاكل التي أثار، والحلول التي قدم وأن ينظروا نظراً عميقاً فيه حرص وفيه جد فيما أتى به من نظرات في الحياة وفي الوجود، كي يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعاً ومادة وأداة، من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التي باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. نحن لا نقدم إذن حلولاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للاستهلاك. ونحن لا نتقدم إليهم

بنماذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والاحتذاء. إنما نضع في متناول أيديهم مادة ثمينة للتفكير الحي الخصب، وتحت أنظارهم أمثلة خليق بهم أن يتأثروها ويستلهموها وصوراً حية قوية لآخر ما وصل إليه الفكر الإنساني في تطوره وسموه كي يبدأوا نموهم منها بعد أن يهضموها ويتمثلوها ويعلوا عليها بعد أن يكونوا قد بلغوها. ومن أجل هذا كله قد اخترنا من موضوعات هذا الفكر الأوروبي ما يمثله أحسن تمثيل، ويعبر عن سموه أصدق تعبير. فاخترنا الفلاسفة والمفكرين والشعراء الفلاسفة. ومن هؤلاء جميعاً لم نختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر وأعظمهم أثراً في تطور أوروبا الروحي وأشدهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حراً يبدد ما قدّس من أوهام. ثم اخترنا - من بعد هؤلاء - روح الحضارة الأوروبية نعرض تطورها ونحلل أدوارها، ونكشف عن جوهر كل واحدة منها، حتى تكون لدينا صورة كاملة للروح الأوروبية في نموها ووقوفها ومدها وجزرها ومنحنيات تطورها. وها نحن أولاء نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبي، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قوة وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة. ونحن نعلم - مقدماً - أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها. ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً ونحس بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة، ولكننا نعلم - أيضاً - أن هذه الهزة هي القادرة - وحدها - على انتشالك من ظلمة الهوة التي أنت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء، وأن هذه القشعريرة هي الخليقة وحدها بأن تدفعك إلى الخلق المستمر والإبداع. وتلك الصورة صورة فكر نيتشه» المصدر السابق، تصدير عام.

(137) يبدأ الكتاب بنظرة أولى لدورة التطور من اليونان إلى شوبنهور، ثم أربعة أقسام: الأول: طبيعة خارقة (وراثة متبناة، صورة قلقة، أزمة روحية، صداقة ماكرة، وحدة ضرورية، وهن صحي، التفاتة سريعة) وعصر مضطرب (قرن معقد، أعراض انحلال)، تحطيم الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام الفلسفة)، وحي زرادشت (إرادة القوة، هذا الوجود، الإنسان الأعلى). ويضع شعار القسم الثاني: «حضارتنا الأوروبية تضطرب كلها منذ زمان في عذاب توتر يزداد سنة بعد سنة، كأنها موشكة على كارثة عظيمة فهي خلقة».

وشعار القسم الثالث: «عنيفة مندفعة ومثلها مثل السيل يندفع نحو النهاية... خاف أن يراجع نفسه». وشعار القسم الرابع «أناشدكم يا أخوتي أن تظلوا إلى الأرض مخلصين».

(138) «كي نستخلص منه دروساً لعلها أن تكون قاسية وشديدة الوطأة على دعاة الانحلال، ولكنها - من غير شك - أثمن ما نحتاج إليه في هذه السطور من دروس». اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت 1982 ص7 «تلك هي الدروس العالية التي يلقيها علينا اشبنجلر فلنأخذ بما فيها، إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين» المصدر السابق ص10.

(139) «كل هذا يدل على أن العذاب الذي تعانيه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة

لا بد يوماً أن تزول، وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهي مأساتها الطويلة الرائعة. لكن نداء غامضاً يصاعد من أعماق الوجود الحي أذاناً بميلاد روح حضارة جديدة - هل سمعت يا مصر هذا النداء» المصدر السابق، آخر صفحة ص205.

(140) يتضمن الكتاب ثلاثة أقسام: الأول الثورة الكوبرنيقية الثانية، والانتقال من التصور الآلي القديم إلى الرؤية الحيوية الجديدة عند الرومانسيين: هيجل وهيلدرلن، وفلاسفة الحياة دريش ودلتاي وزمل وبرجسون، وثورة علوم الحياة على النموذجين الرياضي والطبيعي، والانتقال من العلية إلى المصير. والثانية روح الحضارة. والحضارة هي اللغة التي تعبر بها الروح عما تشعر به، وهي الظاهرة الأولية، الخلية الحية الأولى في الجسم. وهي مستقلة عن المادة، فقد حافظت غرناطة على روحها العربي في القاهرة وبغداد، حتى بعد مغادرة العرب الأندلس. ولها دوائر منعزلة منفصلة كالكائن الحي، هي الوجود الحقيقي، بتعبير هيدجر وكيركجارد. ويعرض لظاهرة التشكل الكاذب لتفسير التداخل الحضاري، والرموز الكونية، فكل فانٍ رمز كما يقول جوته. ويصف الحضارة العربية بأنها حضارة الكهف وحضارة السحر والقباب والتزين والموزاييك، في حين تطور الغرب إلى روح فاوست. والثالث قوى التاريخ، وهي الحياة الفعالة فيه، وكذلك الجنس وإرادة القوة وليس المخترعات والمال. الإنسان كون أصغر، حيوان مفترس في بيولوجيا السلطة والزمان. والتاريخ في الدم والأرض. أما النبالة فتنشأ في الأرض بواسطة إرادة البقاء، وينتهي الكتاب بثبت عربي بمؤلفات اشبنجلر.

(141) «ولكل أن يفهمها كما يريد وأن يستخلص من النتائج منها ما يشاء. أما أنا فأريدها لشيء واحد هو أن أحيا الوجود روحياً بعمق» شوبنهور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص (يب).

(142) يُذكر حوالي ثمانية عشر شاهداً شعرياً من أبي العلاء وشاهد واحد من عمر الخيام. أشهر شواهد أبي العلاء مثل:

تعب كلها الحياة فما أعـ جب إلا لراغب في ازدياد

وكل الشواهد من أبي العلاء تدور حول التشاؤم، وخطيئة آدم وترك الإنسان في العالم دون عون، وتمني عدم آدم، وعدم الإنجاب، وترك الذرية، فالأفضل قطع هذا الحبل، وأن الإنسان ما خلق إلا ليهلك، وتأمل قسوة الموت، والآلام، وخداع السعادة، ووهم اللذة، والشر أصل الوجود، والناس أشرار، وعن العزلة، والحب، والموت، والجبر - وأن الميلاد للموت. المصدر السابق ص238 - 239، ص259 - 269، ص278 - 282.

(143) «في هذا الزمان الذي طغى فيه الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادي على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شيء يُقوّم بالكم دون الكيف، والإنتاج العلمي لا النشاط النظري، حتى صارت البطون هي الغايات والعقول والقلوب وسائل لغايات. في مثل هذا الزمن لا شيء أنجع في رد الإنسان إلى مكانه الحقيقي أعني رده إنساناً، أَوَ لاَ يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ويسعى إلى الغايات العليا التي استهدفتها

الإنسانية ممثلة في الصفوة من كبار مفكريها على مر العصور؟ نقول لا شيء أنجع من الفلسفة المثالية وللمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة في أقطابها الكبار الثلاثة: فشته وهيجل وشلنج» شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط/2 بيروت 1981 ص (د).

(144) تذكر الخصائص العامة لفلسفة فشته ومراحل حياته ثم التركيز على نظرية العلم. كما تُذكر حياة هيجل ومؤلفاته وفلسفته ومذهبه. ثم يفصل شلنج، حياته ومراحلها ومذاهبه: فلسفة الطبيعة، وفلسفة الهوية، والأخلاق والدين.

(145) يتضمن سبعة فصول لكل منها مرحلة من حياته: الطلب والتنقل، وبينا، وبامبرج، وتورنبرج، وهيدلبرج، وبرلين. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980 ط/1.

(146) «ننبه هنا إلى وهم شائع خصوصاً في البلاد العربية وهو تصور أن الوصف بالعظمى يتعلق بالمكانة السياسية وإنما الصحيح أنه يتعلق بأرض انجلترا في مقابل أرض فرنسا في شمالها الغربي المسماة باسم بريتاني». فلسفة القانون والسياسية عند هيجل، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، دار الفارس، عمان ط/1 ـ 1996 ـ ص188.

(147) يرصد مراجع متتالية عن مفهوم الدولة للعلم وليس للاستعمال، المصدر السابق ص86/ 112/ 91/ 112/ 215/ 161. كما يحيل في هوامش قليلة إلى هارتمان: فلسفة المثالية الألمانية، وإلى ناشر فلسفة الحق لهيجل وإلى بعض المراجع التي يحيل إليها هيجل نفسه.

(148) «على القارىء العربي إذ يتذكر وهو يقرأ هذا الفصل أن عروض الشعر الأوروبي يختلف كل الاختلاف عن عروض الشعر العربي، إذ يقوم النظم في الشعر الأوروبي على الإيقاع، والإيقاع يقوم على المقاطع الطويلة والقصيرة وعلى الفاصلة في وسط البيت وعلى النبرة». فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الشروق، بيروت دار الفارس، عمان ط/2 ـ 1996 وتصدير عام باريس 1993 ص302.

(149) يتضمن الكتاب قسمين بلا عناوين: الأول فصول عن التمهيدات، وشروط الفن، والجمال، والمثل الأعلى والجمال الفني والفعل والعالم الخارجي والفنان. والثاني عدة فصول عن الفن الكلاسيكي (الفن المثالي) والرومنتيكي والشعر الملحمي والغنائي والمسرحي.

(150) تنبيه: أرسطو في العصر القديم وكانط في العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفي، وقد كرسنا لأولاهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً فلا أقل من أن نَخُصّ ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء. أمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت ط/1 1977.

(151) الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.

(152) **قام المؤلف بمراجعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوي «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» الدار القومية، القاهرة 1965.**

(153) **فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.**

(154) للأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الرابع «فلسفة التربية والدين» لعدم توافره، وأغلب الظن أنه مكتوب بنفس طريقة الجزأين الثاني والثالث.

(155) «تنبيه: هذا مدخل جديد إلى الفلسفة عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها ودافعنا فيه ضد هجمات المنتقصين منها أو المزيفين لماهيتها وأهدافها. وأكدنا أهميتها الكبرى في الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ في تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسر الوجود. ثم قفينا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث: مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، والإلهيات وحرصنا في هذا العرض أن نبرز - خصوصاً - أراء المعاصرين حتى يعرف القارىء ما انتهى إليه الفكر الفلسفي في هذه المشاكل، ونبين المكانة العظمى التي لا تزال الفلسفة تمثلها في الفكر الإنساني وفي فروع المعرفة على اختلافها، وسيحقق هذا الكتاب الغاية منه إن استطاع أن يبصر الناس بحقيقة الفلسفة وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات وأن ينهجوا نهجها في كل ما يتناولونه من وسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة» مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت ط/1 1975، ط2/1979.

(156) يحيل إلى الجويني والرازي وابن سينا وابن رشد والثعالبي والسيوطي وابن الحاجب وابن جنّي وابن قتيبة وابن الأنباري والسكاكي.

(157) «حتى نظل في ميدان النظر المحض بعيدين كل البعد عن التعزير والوعظ، مما هو مزلق الخطر في كتب الأخلاق. وهدفنا هو أن نوقظ في القارىء الإحساس بعمق المعاني الأخلاقية، وأن ندفعه إلى الأمل المستمر في سلوك الإنسان» الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

(158) في القيم الأخلاقية يحيل إلى نيتشه وشيلر وهارتمان وسارتر وفي مبادىء الحياة الأخلاقية يذكر أخلاق المنفعة (اللذة والمنفعة والرواق)، والعقل (كانط) والطبيعة (آدم سميث، روسو، جويو، شوبنهور، اشڤيتسر)، والإرادة (نيتشه)، والشخص (مونييه، شيلر).

(159) في العقل كأساس القيمة يشير إلى الحسن والقبح عند المعتزلة، وفي الإنسان يحيل إلى التصوف الإسلامي ودور المحبة فيه. وتعريف الحارث المحاسبي لها من «الرسالة القشيرية» وتعريف الجنيد مقارنة بأوغسطين، وكذلك المحبة الإنسانية العالمية عند البسطامي وابن عربي. وفي التواضع يذكر آداب الصوفية عند الجنيد والبسطامي والفضيل ابن عياض، وفي السخاء يحيل إلى تحليلات الصوفية في الرسالة القشيرية. المصدر السابق 95 - 96/ 203 - 204/ 219/ 220.

(160) «قصدت في هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصوري والرياضي عرضاً شاملاً متصلاً، أستقصي فيه المسائل في تطورها حتى أبلغ بها إلى آخر صورها ومختلف الآراء التي أدلى بها كبار المناطقة في العصر الحديث، متخذاً في معظمها موقفاً جزئياً خاصاً يتناسب مع سياق العرض، دون أن ألتزم موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما ينشد الاستقصاء لأنني لم أرد به أن يكون تعبيراً عن الفلسفة التي أؤمن بها وأشارك في إيجادها

والتي أعلنت في برنامجي لها في «الزمان الوجودي» عن منطق خاص بها ينبثق عنها لأن هذا المنطق الذي أعلنت عنه لا يزال عندي في دور التكوين» المنطق الصوري والرياضي، النهضة جـ 2/ 1963.

(161) يحيل إلى التعريفات للجرجاني، وشرح القطب على الشمسية، والتوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، ومنطق المشرقيين لابن سينا، وحاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار، والبصائر النصيرية للساوي، والسلم المندرق، والمناظرة بين السيرافي وأبي بشر، والسرخسي، ويحيي بن عدي والرماني، ويأتي بأمثلة من الشعر العربي (الفرزدق) لبيان الإفراد والاستغراق، ومن القرآن للشرطية المتصلة، ومغني اللبيب لابن هشام، وابن حزم، والغزالي، ورأى المستشرق نولدكه في أثر المنطق الأرسطي على المنطق العربي، والمراجع الأجنبية، المصدر السابق ص10.

(162) «وعسى أن يكون فيه ما يفيد في توجيه البحث العلمي الذي لم يثمر بعد في العالم العربي ثماره المرجوة على المنهج السديد» مناهج البحث العلمي النهضة 1963 ص8.

(163) جان بول سارتر: الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت ط2، 1966.

(164) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، المؤسسة المصرية، القاهرة 1963.

(165) بنروبي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا. المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الأنجلو ـ مصرية 1964.

(166) «وكلاهما (النقد التاريخي ومنهج التاريخ) لم ينفذا بعد النفاذ الكافي في الدراسات العلمية بالعربية... وجل ما نشر في العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بآفة مستعصية من جزاء هذا الافتقار إلى المنهج في دراسة التاريخ وتحليل النصوص وإلى هذه الغاية من تمكين الدارسين من القيام بأبحاث تاريخية علمية سليمة المنهج محكمة النتائج قصدت من ترجمة هذا المجموع». لأنجلو أيسونوبوس: النقد التاريخي، وكالة المطبوعات الكويت 1981 تصدير عام ص9 ـ 14.

(167) «ولاضير علينا من اتخاذ هذا الدرس في الحياة، فإن المصير يضعنا أحياناً في مآزق وجودية لا سبيل إلى الخلاص منها إلا بالزهد والعزوف والاستشهاد» جوته: الأنساب المختارة، النهضة 1945 تصدير عام ص(جـ).

(168) «وكان الناشر فرومان ـ شأنه شأن كبار الناشرين في أوروبا وفي العالم العربي في عصره الزاهر ـ رجلاً واسع الاطلاع»، المصدر السابق ص (حـ).

(169) هناك أبيات صدى لسورة الفاتحة وأخرى للسور ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾، ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَـٰذِبُونَ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾، ﴿مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾، ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ

كَيْدُهُۥ﴾، ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ﴾، ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ جوته: الديوان الشرقي.

(170) يسمي جوته أسماء أجزاء ديوانه بأسماء إسلامية مثل كتاب حافظ كتاب تيمور، كتاب زليخا، كتاب البارسي، وبعض أسماء الكتب موضوعها إسلامي مثل كتاب (المغني) موضوعه الهجرة، وكتاب (التفكير) من أقوال الفردوسي والرومي، وكتاب (الحزن) من أقوال النبي وتيمور، وكتاب (الحكم) من أقوال أنوري، وكتاب (الخلد) عن أهل الكهف. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980 ط2/ ص76/ 98/ 101/ 180/ 193/ 335/ 346/ 350.

(171) جوته: جيتس فون برلشنجن، الكويت 1979 سلسلة المسرح العالمي 117.

(172) جوته: فاوست، الكويت 1989 (ثلاثة أجزاء). وللأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الأول الذي يتضمن مقدمة المترجم للمسرحية.

(173) برشت: الأم الشجاعة وأولادها، الإنسان الطيب في ستسوان، النهضة، القاهرة 1965.

(174) «وإذا كان النجاح في واقع الحياة من حظ من يسلكون مثل سنشو بنثا فتبًا لهذا النجاح الوضيع الدنيء بل تبًا للإنسانية كلها إن صارت كلها من نوع سنشو بنثا وعدمت كل دون كيخوته»، ثربانتس دون كيخوته، النهضة القاهرة 1965.

(175) «وحسبنا هذا القدر في تقويم هذه التحفة الرائعة من تحف الأدب الأسباني التي ترجمناها هنا إلى العربية لأول مرة، والتي تعد - على صغر حجمها - من روائع الأدب العالمي» حياة لثربودي تورمس، باريس، الكويت 1976 ص33 وهي من منشورات المعهد الأسباني العربي للثقافة في مدريد كلاسيكيو في اللغة الأسبانية، الكتاب السادس.

(176) لم نستطع للأسف الاطلاع على باقي الترجمات المعلن عنها في الروائع المائة وهي إيشندورف، من حياة حائر بائر، فوكيه، أندين، بيرون: أسفار أنتشيلدهارولد، لوركا: مسرحيات، برشت: دائرة الطباشير القوقازية، درنمات: علماء الطبيعة هيلدرلين، رلكه: صحائف مالتي برجه، أيونسكو: فتاة للزواج.

(177) لم نستطع للأسف الاطلاع على ديواني الشعر المعلن عنهما «مرآة نفسي»، «نشيد الغريب» وكذلك على القصص الثلاث: «التسلسل»، «لن أختار» «جابر بن حيان».

(178) «فإن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صادقة لشيء ما يجول في نفوسهم حينما ينطوون عليها ويفتشون في أتاويها، وكان في هذا بلسم لقلوبهم المكلومة بجراح الشك والحيرة والتوثب نحو المجد ونشدان البطولة في أروع معانيها، فبها ونعمت، وإن رأوه من القتامة والغموض والإسراف في القلق والقسوة في تشريح الحياة، بحيث لا يتصل بنفوسهم القانعة الراضية السمينة فهنيئاً لهم هذه البراءة والصفاء، ولست التمس منهم أن يعكروهما بقراءة مثل هذا الكتاب وكل ما أسألهم إياه أن يضعوا إكليلاً من الزهر الأزرق على قبر الشهيد إن مروا به عابرين»، هموم الشباب وكالة المطبوعات 1977 ط/ 3.

(179) «إهداء: إلى الأفعى الرهيبة التي أوردتني موارد الخطيئة في جحيم الشهوات فاقتحمت عليّ برجي العاجي، أنا الأعزل، واختطفتني ثم قذفت بي من حالق في التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة، فهويت في القاع مرات كانت تنتشلني فيها بشقها الذهبي الزائف، فلا ألبث حتى أغوص من جديد في أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المأساة، إليها أهدى هذه الصفحات التي سطرتها بيمينها سائلاً الله لها الغفران ولي الرضوان. شهيد الشباب» المصدر السابق، الإهداء.

(180) تقول كارمن:

الـحـب طـيـر مـريـد	حـر دوامـاً شـريـد
إن لـم تـقـع فـي غـرامـي	وقـعـت لـمـا أريـد
لـكـن إذا هـمـت فـاحـذر	مـنـي فـحُـبـي شـديـد

ويقول الفردوس:

ذات يـوم طـاف مـن أعـلـى الأثـيـر	طـائف الـنشوة في الـقـلب الـكـسـير

نـشـوة الـحـب لـهـا وقـع كـبـيـر

المصدر السابق ص10/17.

(181) «إلى سلوى، ابتهال واعتراف

أعيش في وطني، ووطني منفاي، تمرح الدنيا حولي وكأني أنا وحدي الذي أنوح، أنا موحد وفي توحيدي حيوية الوثنية بل أنا وثني وفي وثنيتي صفاء التوحيد توحيدي توحيدي حرية الخالق بإزاء المخلوق. أما غيري فتوحيده عبودية المخلوق للخالق والخالق للمخلوق سواء وثنيتي تقدس اللمس وتفزع من طغيان البصر وثنيتي تمجّد الجسد وتهزأ بدعوى الروح أجل في كياني عصارة حياة لن أبتاع بها كوثر الأوهام»

«الحور والنور»، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت 1979 ص(و).

(182) «غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان». الزمان الوجودي، النهضة، القاهرة 1945.

(183) مثل تور اندريه: شخصية محمد في مذهب أمته واعتقاداتها، جولدزيهر: العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث.

(184) «تلك هي الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود». «موسوعة الفلسفة» ج1 ص317.

ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية
للأستاذ بدوي

د. أبو يعرب المرزوقي(*)

تمهيد:

يعجز المرء عن حصر أيادي الأستاذ بدوي على الفكر العربي والإنساني فضلاً عن تقويمها أو نقدها. لذلك أقتصر على البحث في مسألتين انبني عليهما فهمي الشخصي لما قدمه الأستاذ بدوي لتاريخ الفلسفة العربية خاصة والإنسانية عامة استناداً إلى بعض أعماله التي لن أتجاوز وصف خاصياتها العامة وعلة كونها ما كانت.

الأولى: كيف استطاع الأستاذ بدوي أن يستجيب في أعماله إلى مطالب النهضة العربية دون التخلي عن هموم الإنسان عامة، أعني كيف استطاع الأستاذ بدوي أن يتجنب السقوط في المواقف العقدية التي تكاد تقتل العمل العلمي والفلسفي في لحظتنا الراهنة؟ ولعل أفضل تمثيل لهذا التخلص من الوقوع في العقديات المفسدة للعمل العلمي هو اقتصار جدله مع بعض المستشرقين على مسائل علمية ومنهجية وإعراضه من اتهام النوايا اتهاماً يؤدي إلى رفض الكل بمجرد الشك في البعض، كما صار عليه الشأن في المواقف الموالية.

الثانية: كيف يمكن أن نحدد المنطق الذي بحسبه انتظمت أعمال الأستاذ

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة تونس الأولى.

بدوي استناداً إلى هذا التوفيق الذي نعتبره قد حقق للأجيال اللاحقة من المفكرين العرب الشروط التي تمكّن من الانطلاق في المغامرة الفكرية من جديد؟ ولعل أفضل تمثيل لذلك هو تجنب تاريخه للفلسفة العربية مزلق تزكية الذات رداً على الحط وتضمنه الجمع بين استمداد شروط التاريخ النظرية من مصادرها والإسهام في التحقيق العملي لهذا التاريخ وأحداثه.

ويقتضي علاج هاتين المسألتين أن نقدم عليهما رسم بعض الأمور التي تعد من المحددات الموضوعية لعمل الأستاذ بدوي، دون الإشارة إلى المحددات الذاتية التي يستعصي حصرها ولا يعلمها إلا صاحبها ولعلنا نسعد قريباً بقراءة مذكرات الأستاذ فنطلع على بعض هذه المحددات.

وبذلك تكون محاولتنا مؤلفة من ثلاثة محاور هي:

أولاً: المحددات الموضوعية.

ثانياً: بعدا كتابة التاريخ الفكري.

ثالثاً: بعد الإسهام في إحداث التاريخ الفكري وتأسيس التفلسف العربي المعاصر.

المحددات الموضوعية

يمكن أن نصنف المحددات الموضوعية التي عينت خاصيات عمل الأستاذ بدوي فنقسمها إلى ضربين متطابقين من حيث النتائج رغم كون أحدهما يتعلق بالحضارة العربية بما هي ذات مدركة والثاني يتعلق بها بما هي موضوع مدرك.

فأما الضرب الأول فمصدره خاصية حركة النهضة العربية الثانية (في القرنين الأخيرين) فهي قد نسبت ظاهرة الفلسفة والعلم إلى النوع الإنساني عامة نسبة حركة النهضة العربية الأولى (عند ظهور الإسلام) ظاهرة النبوة والرسالة إلى الإنسان عامة. فكانت خاصية الحضارة العربية في الحالتين رافضة لإطلاق الخصوصيات ومثبتة لوحدة النوع الإنساني وراءها. فالفلسفة والعلم لا يعدان مفكري الإصلاح خاصين بالغرب مثلما لم تبق النبوة في الرسالة الإسلامية حكراً على قوم من الأقوام، لم تبق وحدة العقل الإنساني ووحدة الدين الإنساني ثمرة الاستثناء العرقي

النافي للتعدد الثقافي بل هما صارا حصيلة التنوع الحي المحافظ على وحدة الجنس البشري.

وأما الضرب الثاني فمصدره خاصية الحقبة العربية بما هي مرحلة وسيطة في تاريخ العقل الإنساني فهي تنتسب ضرورة بحد بدايتها (الحقبة الهلنستية) إلى ما قبلها، وتنتسب بحد غايتها (الحقبة اللاتينية المسيحية) إلى ما بعدها ومن ثم فهي بصفتها ما يتوسط بين حد البداية وحد الغاية عصية على التحديد. والمعلوم إنه من خاصيات المراحل الوسيطة أن تكون دائماً مصدراً لموقفين متلازمين ومتنافيين يغلب عليهما الطابع العقدي: فالمرحلة الوسيطة يمكن أن تضخم إلى درجة تجعلها تستوعب ما قبلها لكونها وريثته وتستوعب ما بعدها لكونها مصدره، فيؤدي ذلك إلى تزكية الذات. ويمكن أن تقزم إلى حد ينفي وجودها بوصل ما قبلها وما بعدها وصلا يلغي دورها فيكتب التاريخ من دونها، فيؤدي ذلك إلى الحط من شأن الحضارة العربية الإسلامية كما يحدث عادة عند بعض المقلدين: وتمثل هاتان الامكانيتان مصدر كل الصراع الذي حصل بين الاستشراق العقدي المائل إلى هذا الموقف الثاني وما ولَّده من ردود عليه ذهبت إلى شبه استشراق مضاد لميلها إلى الموقف الأول.

ولما كانت جميع الحركات النهضوية المعلومة في التاريخ الإنساني تتحد في الحاجة إلى الاستيعاب تراث الظاهرين عليها الفكري والحضاري، فإن ما تختلف به يتعلق في الأغلب بخاصية هذا الاستيعاب. فالاستيعاب يمكن أن يكون بالسلب عندما يستند إلى أخذ تراث الغير مع نفي هذا الغير ونسبة ما أخذ منه إلى مصدر آخر لإخلاء التاريخ منه لكونه الخصيم وقد حصل ذلك مرتين في التاريخ الغربي الحديث لتأسيس أسطورة المعجزة اليونانية قطعاً مع الشرق قديماً ولتأسيس أسطورة المعجزة الغربية قطعاً مع العصر الوسيط والشرق حديثاً. ويمكن أن يكون الاستيعاب بالإيجاب. وقد حدث ذلك مرتين كذلك لتأسيس حركة النهضة العربية الأولى في بداية العصور الوسطى من خلال إضفاء الطابع الكوني على البعد الديني من الحضارة الإنسانية، ثم لتأسيس حركة النهضة العربية الثانية من خلال إضفاء الطابع الكوني على البعد العقلي من الحضارة الإنسانية: فالنهضة العربية قبلت ما يتأتى من غيرها دون نكران لكونه من غيرها، إذ هي تنسبه إلى النوع الإنساني

وتعتبر نفسها قد أسهمت في تحديد أفقه واعدت إلى ما وراء حقبتها من حقبة.

وينتج عن اجتماع هذين الأمرين الموقفان التاليان من تاريخ العقل الإنساني:

الأول: يقول بالتفاصيل بين الثقافات المختلفة ومراحل التاريخ نفياً للكونية الإنسانية وإطلاقاً للخصوصيات المتنافية وهو موقف جل المناوئين للحضارة العربية الإسلامية خاصة (وهذا الموقف ترمز إليه عادة المقابلة بين الشرق والغرب وبين السامي والآري).

الثاني: يقول بالتواصل بين الثقافات المختلفة ومراحل التاريخ الإنساني تسليماً بالكونية الإنسانية وتنسيباً للخصوصيات المتنافية وهو موقف النهضة العربية من العلاقة بالغرب. وبمثل هذا الموقف يمكن أن نفهم القصد السائد على أعمال الأستاذ بدوي، لذلك فأنت تراه يذهب أحياناً إلى توجيه اللوم إلى بعض الفلاسفة العرب عندما لا يتوفقون في إدراك الجزئي الذي تعين فيه الكلي فيقتصرون على الجزئي الذي بقي دون الكلي، كما هو الشأن مثلاً في موقف ابن رشد من الشعر[1] أو في موقف ابن خلدون من السياسة[2].

كما أن كل من يقتصر على ما يتخلل أعمال الأستاذ بدوي أحياناً من ردود على بعض المستشرقين[3] قد يتصورها مرتهنة بالموقف الدفاعي فلا يدرك انتسابها الجوهري إلى المشروع النهضوي صاحب الموقف الثاني واقتصارها على الوجه المنهجي دون الوجه العقدي من عملية إحياء الحضارة العربية: لذلك فلا عجب إذا وجدنا مشروع الأستاذ بدوي متحرراً من عقيدة الخصوصيات التاريخية المتناقية لتسليمه الضمني بفلسفة النهضة العربية ومحاولات التنوير التي ينبنى عليها العمل الإيجابي.

كتابة تاريخ الفلسفة:

لم يقتصر مشروع الأستاذ بدوي على مجرد التاريخ للفلسفة العربية ـ تأريخها الذي هو بطبعه تاريخ لكل الفلسفة الإنسانية بحكم وساطة الفلسفة العربية بين الفلسفة اليونانية القديمة بطوريها اليوناني والهلنستي والفلسفة الغربية بطوريها الوسيط والحديث ـ بل اهتم كذلك بنظرية علم التاريخ وفلسفته ومناهجه، لذلك فقد صاحب التحقيقات والبحوث التي أنجزها في تاريخ الفلسفة العربية سعي دائب

لتأسيس الدراسة التاريخية على أسس منهجية علمية وفلسفية تثبتها بحوثه وترجماته الكثيرة المتعلقة بهذا الباب من نظرية المعرفة عامة والتاريخية خاصة[4]. فركز على العنصرين الضرورين لكتابة التاريخ كتابة علمية أعني، أولاً: شروط إمكان التاريخ العلمي النظرية، وفيها اعتمد على ترجمة بعض الأعمال التي تخص فلسفة التاريخ ومنهجه، وثانياً شروط إمكان التاريخ العلمي العملية، وفيها ركز خاصة على علاج المسائل الثلاث التالية التي حددتها خاصة المرحلة العربية الوسيطة بين العهدين اللذين يمكن أن يلغياها من التوسط بينهما ليصفو تاريخ العقل الإنساني منها، بفضل تمديد العهد الهلنستي نزولاً والعهد اللاتيني الوسيط صعوداً إلى أن يلتقيا إلتقاء يصل عهدي الفكر الذهبيين القديم والحديث دون حاجة إلى وساطة عربية إسلامية تتجاوز دور الجسر المادي الخالص.

المسألة الأولى: تحقيق وثائق المفصل الأول أو وثائق علاقة الفلسفة العربية بما قبلها والتأريخ لها، لدحض الرد المزدوج إلى التقدم في مجالي الفكر الديني الصوفي (إلى اليهودية المسيحية) والفلسفي العلمي (إلى اليونانية الهلنستية)[5].

المسألة الثانية: تحديد وثائق المفصل الثاني أو علاقة الفلسفة العربية بما بعدها والتأريخ لها، لأثبات أن الصلة بين الفكرين العربي والغربي الوسيطين في مجالي الفكر الديني الصوفي والفلسفي العلمي لا تقتصر على دور الجسر المادي المجرد بل هي تتعلق بأمور جوهرية نتجت عن النقلة النوعية التي حدثت خلال الحقبة العربية من تاريخ العقل الإنساني وتواصلت في الحقبة الغربية الحديثة والمعاصرة، لكون التاريخ الغربي الوسيط لم يستوعب الحضارة العربية استيعاباً تاماً إلا خلال نهضته وعصره الكلاسيكي[6].

المسألة الثالثة: دراسة التطور الحاصل في ما توسط بين المفصلين مع الاعتراف بأثر ما تقدم على المفصل الأول أي تحديد التطورات النوعية التي حصلت في تاريخ الفلسفة العربية[7].

ودون نكران لأهمية ما قدمه بعض الدارسين الأجانب لمنتوجنا الفكري من المخلصين للعلم والمؤمنين بالتنوع في تحقيق مثل النوع الإنساني فإنه من السخف مواصلة الظن بأن المنهج العلمي في علاج تاريخ الفكر توثيقاً وتأويلاً أمر مستورد لم تعرفه الحضارة العربية من قبل. ذلك أننا بذلك نغفل عاملين أساسيين لعل سر النجاح الذي حظي به عمل الأستاذ بدوي يتمثل في الانتباه إليهما.

الأول: هو أن الحضارة العربية قبل أن يصيبها الإعياء فتأخذها سنة الركود الشتوي خلال عصر الانحطاط، كانت قد جعلت من ذاتها مادة للمعرفة العلمية فعادت على نفسها وأنتجت بمعايير عصرها أدوات إدراكها العلمي الذاتي فكل أجناس المجاميع والمعاجم والفهارس وتوثيق الأحداث الفكرية مضموناً وأدوات وإعلاماً ومصنفات ومؤسسات كانت قد أصبحت من الأعمال الأساسية في مؤسسة التعليم والبحث التي ازدهرت في الحضارة العربية الإسلامية ولعل جل ما ننسبه إلى المنهجية العلمية الأجنبية لم يتعد تحقيق هذه الأدوات المعرفية ونشرها بحسب الفنيات الحديثة وخاصة بحسب مبدأ اقتصاد الجهد أو التقليل الكلفة في استعمال هذه الأدوات، ذلك أن الحضارة العربية لا يمكن أن تعامل بصفة الموضوع الجامد. فهي قد بلغت في تعاملها مع ذاتها درجة ما بعد الموضوع أنها ليست أحداثاً ثقافية من القوة الثانية، درجة الوعي المنعكس على ذاته في وثائقه الموثقة لوثائقه، لذلك فقد أصبحت كل مجالات النشاط الفكري في الحضارة العربية مجالات مزدوجة فلها جميعاً بعد الموضوع وبعد ما بعد الموضوع. وهذا ما أدركه الأستاذ بدوي فأسهم في إحيائه فعامل الحضارة العربية ببعديها ذينك، لذلك فإن جل تصحيحاته لأخطاء بعض الباحثين الأجانب قد اعتمدت على هذا الوجه مستنداً إلى فنيات علوم التاريخ المساعدة الحديثة التي أولاها الكثير من الاهتمام فنقل بعض الأعمال المخصصة للمنهج التاريخي ولفلسفة التاريخ ونظرية معرفته فتوثيق التوثيق العربي الإسلامي (كفهرسة المصنفات مثلاً) كان كثير التطور وحريصاً على تقصي المنتحلات ومحاولة إرجاعها إلى أصحابها وبذلك فإن من ينسب منهجية حصر التراث وتقييده العلميين إلى الأجانب فيعتبرها مستوردة يظلم علماءنا القدامى وينسب إلى غيرهم فضلاً لا يدعيه إلا جاهل بالتاريخ. أما من يحاول أن يرفض هذا المنهج بحجة كونه استشراقياً؛ فإنه لا يعبر بذلك إلا عن الحضيض الذي يمكن أن يصل إليه الموقف العقدي المضاد.

الثاني: هو أن هذا البعد المابعدي أو بعد العودة الواعية على الإنتاج الفكري لحصره وتقييده لم يكن مادياً فحسب، بل كان دائماً مرقاة لترصد إحالات الأعمال الفكرية بعضها إلى البعض إما بحكم تكاملها الناتج عن انتسابها إلى نفس المدرسة الفكرية أو بمقتضى تحديدها الجدلي بعضها لبعض من خلال صراع المدارس الفكرية المختلفة وليست هذه الحالات المتبادلة بالمعنيين التكاملي أو التناقضي

والمرصودة في مصنفات من القوة الثانية إلا الأساس الثاني لكل تاريخ حقيقي للفكر. وهذا أيضاً كان من الأمور التي أولاها الأستاذ بدوي حقها: فهو يؤرخ للفكر العربي بدءاً بتأريخ هذا الفكر لنفسه وهو لا يتدخل لإصلاح تراجع النصوص فيما بينها وتناديها وتحاورها القريب أو البعيد أو لنقد النظريات التي حددها مجال فكري موحد أو مناخ روحي منجب بفعلي التكامل والتناقض إلا بمقتضى الضرورة العلمية الثابتة، تجنباً للمواقف العقدية التي تفسد بنسقيتها التبسيطية كل تأريخ علمي حقيقي. فإذا أضفنا إلى ذلك أن التوثيق والتراجع المتبادل تكاملياً وتناقضياً بين الوثائق والنظريات والمذاهب يمثلان القوة الأولى من كل تأويل تاريخي سليم مستمد من أسس موضوعية وغير مقصور على فلسفة تاريخية تستبدل الوقائع بالأساطير، علمنا أن الوعي بدرجة التشابك والتجادل في الحضارة الواحدة هو الأساس الأول لكل فهم لوحداتنا الدنيا أعني لأي مجال موحد من مجالاتها يقبل أن نطلق عليه اسم الاختصاص فهما لا إمكان للتاريخ العلمي من دونه، كاختصاص الفلسفة في حالتنا هذه، وإذا كان هذا الأساس الأول الذي هو ممكن الحصول لأهل الثقافة نفسها ولغيرهم على حد سواء يعد شرطاً ضرورياً لبناء التأويلات الشاملة التي تحدد معنى إحدى الحضارات ودلالتها في التاريخ الإنساني، فإنه ليس كافياً. ذلك أن هذا التأويل لا يكون ممكناً إلا من خلال شرط آخر يمتنع على غير أهل الحضارة أعني شرط تحديد مطالب الحضارة، مطالبها التي تنتج عن وعيهم الحاضر بمقتضيات مستقبلهم، مقتضياته التي تؤدي دور العلة الغائية في كل فهم للزمان التاريخي بأبعاده الخمسة، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً وتعليلاً فاعلياً بالقدوم من الماضي إلى المستقبل وتعليلاً غائياً بالرجوع من المستقبل إلى الماضي. وتلك هي الميزة الأساسية لمحاولات الأستاذ بدوي على غيره ممن يتوسل المنهج العلمي ويعوزه هذا البعد.

ولما كان هذا الشرط الثاني لا يمكن أن يتوفر لغير أهل الحضارة أنفسهم، صارت كل مناقشة لغيرهم من هذا المنظور أمراً سدى، لذلك فقد تجنب أستاذنا مثل هذا الجدل العقيم إذ ليس من واجب غيرنا أن يؤول تاريخنا تأويلاً فلسفياً يكون مطابقاً لمناظرنا ولا يمكن أن نحاسبه على عدم الإيفاء بمثل هذا القصد الممتنع لكننا نستطيع أن ندحض وصفه العلمي لتراثنا دحضاً علمياً إذا قلب العلاقة بين البعدين فجعل تأويله التاريخي الخارجي منطلقاً لتزييف البعد الموضوعي من

التاريخ والذي لم ينتظر علماؤنا القدامى العصر الحاضر للشروع في إعداد أدواته الضرورية التي لا يمكن تجاهلها لأسباب عقدية يدّعي أصحابها التحصن بالنزعة العلموية، وذلك هو البعد الأساسي الذي يصدر عنه نقد الأستاذ بدوي العلمي تاريخنا العقدية.

الثالث: عنصر الإسهام في إحداث الفكر، ولما كان الإسهام في التاريخ الحي لا يتقصر على الكتابة التاريخية فقط بل لا بد فيه من الفعل التاريخي الملتزم، فإننا نجد في أعمال الأستاذ بدوي العنصرين الدالين على الإسهام الفاعل في أحداث تاريخ الفكر إسهاماً مباشراً لا يقتصر على القول في أحداث الفكر التاريخية تأريخاً وابستمولوجية وفلسفة بل يتعدى ذلك جميعاً إلى الأحداث الفكرية نفسها الأحداث التي بدونها يبقى التاريخ دون موضوع.

فالأستاذ بدوي يعد بهذا الإسهام الذي سنحاول وصفه من الرواد المؤسسين للتقليد الفلسفي العربي الحديث، ذلك أن محاولاته في التاريخ أضافت إلى العنصرين المتعلقين بكتابة تاريخ الفكر العنصرين التاليين المتعلقين بالإسهام في أحداثه: الأول: الإبداع الجمالي إنشاء[8] ونقداً[9]. والثاني: العمل السياسي موقفاً[10] وتنظيراً[11].

وبهذا الإسهام في أحداث التاريخ الفكري يكون الأستاذ بدوي قد أعد لإمكانية التفلسف الحالي في الحضارة العربية مع الحرص على تجنب النقائص التي اتصف بها الإعداد الأول الذي حصل عند استنبات الفلسفة في البيئة العربية أول مرة ومستفيداً من إنجازات هذه التجربة الأولى لتجاوزها نحو إسهام فعلي في الفكر الفلسفي الحديث: فهو لم يقع في التلقي غير المباشر بل حصل لغات الفلسفة القديمة والحديثة فمارس النصوص في لغاتها الأصلية وتخلص بذلك مما يعاب على محاولات فلاسفتنا القدامى جميعهم، لذلك كان تأسيس إمكانية التفلسف الحالي قد تحقق عند الأستاذ بدوي بالاندراج المباشر الخالي من العقد في إشكاليات الفكر الحديث، وصاحب ذلك سعيه الدائب إلى أن يثبت بالدليل العلمي الأكيد في بحوثه التاريخية أن الفكر الحديث، رغم جدته وأصالته ليس هو مع ذلك في قطيعة مع الفكر الغربي اللاتيني الوسيط واليوناني ـ الهلنستي القديم، إذا أدركنا الطابع الجدلي للربط ولم نقع في الخلط القائل بأنه لا جديد على وجه الأرض.

ويمكن أن نحدد خاصيات تأسيس الأستاذ بدوي للسنّة الفلسفية العربية الجديدة على النحو التالي فهو قد حقق ذلك من مدخلين وعلى مستويين فأما المستويان فهما:

الأول: هو الإبداع الفلسفي الحديث ببعديه أعني التفلسف عامة والبحث الفلسفي على الأقل في مجالين من مجالات الفلسفة الثلاثة التقليدية أعني في الفلسفة العملية والجمالية خاصة مع ما يصاحبهما من فلسفة عامة تحدد نظرية الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة، أما مجال البحث في العلوم النظرية الرياضية والطبيعية لم يكن من اختصاصه، ولذلك فهو لم يبحث فيه إلا من حيث كونه أحد موضوعات النظر الفلسفي عامة دون التعرض للعلوم ذاتها.

الثاني: هو الإبداع الجمالي المستند إلى الإبداع الفلسفي الحديث ببعديه أعني الإبداع الأدبي والنقد الأدبي. وأما المدخلان فهما الأول: تقديم النماذج الغربية في هذه المجالات تدريساً وترجمة[12]، والثاني: تقديم النماذج العربية فيها كذلك تدريساً وإحياء[13]. وطبعاً فإن ذلك يقتضي أن يوجد مثل عمل الأستاذ بدوي في المجالين الآخرين: أعني في مجال الفلسفة النظرية بربطها مع العلوم الرياضية والطبيعية الحديثة وفي مجال الفلسفة العلمية بربطها مع العلوم الاجتماعية والإنسانية وليس ذلك ببعيد المنال بعد أن أصبحت لنا جامعات علمية في مجالي الطبيعيات والإنسانيات وأصبح بوسع علمائنا الجمع بين الممارسة العلمية والتنظير المابعدي أعني العودة الفلسفية على هذه العلوم تأسيساً ونقداً وتطويراً.

وينبغي هنا أيضاً أن نذكر بأن الموقف الكوني الذي انطلق منه فكر النهضة العربية في القرن السالف، الموقف الذي ينسب الفلسفة والعلوم العقلية إلى النوع الإنساني كان حصيلة الصراع الذي حسم في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي عندما تجاوزت الحضارة العربية التنافي بين العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة، كما ينبغي أن نذكر بأن هذا الحسم قد صاحبته نقلة العقل الإنساني من الأفق الذي يقدم الوجود الطبيعي وما بعده أو أفق ما بعد الطبيعة على الوجود الإنساني في الفكر القديم إلى الأفق الذي يقدم الوجود الإنساني وما بعده أو أفق ما بعد التاريخ على الوجود الطبيعي في الفكر الحديث. لذلك فإن التناسب بين الفكر العربي والفكر الغربي لم يكن مجرد قياسي تحكمي نتج عن المحاكاة بل هو

فهم عميق لطبيعة هذه النقلة الجوهرية التي أصبحت محددة لخاصيات العقل الإنساني منذئذ إلى الآن: التاريخ الإنساني وما بعده بدلاً من التاريخ الطبيعي وما بعده، أو الميتاإطيقا بدلاً من الميتافيزيقا.

لكن الأستاذ بدوي لم يقتصر على ذلك بل هو قد سعى إلى إحياء ما كان حاصلاً من السنن في الفكر العربي الإسلامي وأدخل السنن الجديدة في ممارسة فلاسفة العرب الفكرية ففلاسفتنا القدامى كانوا يتحاشون الإسهام المباشر في أحداث تاريخ الفكر ـ ربما لكون هذه المهمة كانت من نصيب المتصوفة والفقهاء والأدباء والعلماء ـ ويكتفون بعلاجها الفلسفي بما هو يقول ما بعدي. لكن السنّة الفلسفية الحديثة تعتمد على الإسهام المباشر في الحدث الفكري بدرجتيه الموضوعية وما بعد الموضوعية، لذلك صار الفيلسوف المعاصر أديباً وناقداً ومؤرخاً ومثقفاً صاحب موقف من أحداث التاريخ الجماعي القومي والإنساني. وقد يكون ميل الأستاذ بدوي للتيارات الفكرية القائلة بتقديم الفعل والالتزام بالشأن التاريخي في بعض فترات حياته قد جعله يحقق ذلك تحقيقاً فعلياً فكتب الأدب والنقد إبداعاً وترجمة وتحقيقاً للتراث العربي في هذه المجالات ووقف الموقف السياسي العملي والقولي.

ولعل ما كان يعاب عليه من رفض للاندراج في الأيديولوجيات الشملانية النافية للحرية والقيم الإنسانية التي تمثل الكرامة الشخصية للفرد الإنساني ذروتها من أكبر الأدلة على تخلصه من الدرج السائدة ووعيه الحاد بمطالب الفكر الحي[14]. لذلك فهو قد حافظ على طمأنينة العالم السلوكية ورصانة المفكر المنهجية ولم يلتزم بغير شروط الفكر الحر والحي فكان بذلك من الرواد الذين سنوا التقليد الفلسفي التحرري الجديد في الفكر العربي المعاصر، في عصر كادت العقائد أن تعصف فيه بكل اجتهاد حر وبكل التزام بطلب الحقيقة الخالصة لذاتها.

الخاتمة:

لذلك فإن أهم ما ندين به للأستاذ بدوي هو إدراكه الحاد لهذا التناسب بين الأفقين أفق الفكر العربي الإسلامي الذي أسهم كبير الإسهام في إحيائه وأفق الفكر الحديث الذي كان له كبير الفضل في تأهيله واستنباته استنباتاً ناجحاً في البيئة

العربية وهذا الإدراك هو المركز الموحد لكل أعماله الفكرية تحقيقاً وترجمة وتنظيراً وإبداعاً بفضل مجهوده مع قلة قليلة من الرواد لم تبق الفلسفة العربية أمراً مقصوراً على الوجود الذاتي الذي لا يتجاوز التمني عند بعض الأشخاص ولا على الماضي من تاريخ العقل في الحضارة العربية، بل هي صارت بوثائقها الحية وبماضيها كياناً عقلياً حياً يمتد أثره إلى المستقبل امتداداً يمتنع من دونه فهم ما تقدم عليه وما تأخر عنه مادياً ومعنوياً وتجاوزياً، وهي قد صارت بحاضرها كذلك مندمجة في اهتمامات العصر وقادرة على إعداد الفكر العربي الحالي لمحاورة الحضارات الأخرى على نحو سيصبح شيئاً فشيئاً محاورة الند للند.

وإذا كان مفصل الفلسفة العربية الأول أو حد بدايتها قد مكّن بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفي القديمة وحقبته الوسيطة من إدماج تاريخ الفلسفة اليونانية في المرحلة الإعدادية للفلسفة العربية، وإذا كان المفصل الثاني أو حد بداية غفوتها قد مكّن بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفي الوسيطة التي هي عربية - لاتينية وحقبته الحديثة، من إدماج تاريخ الفلسفة العربية في المرحلة الناتجة عنهما، فإن الهم الأساسي لحركة إحياء التراث الفلسفي العربي قد تعين بصورة واضحة فأعد لإمكان التساؤل عن الروابط الفلسفية الباطنية وصلاً وفصلاً بين ما قبل الفلسفة العربية وما بعدها وخاصة بين مراحل الفلسفة العربية نفسها: وتلك هي مرحلة التساؤل الجذري الذي قد تمكن من تأسيس فلسفة في تاريخ الفكر الإنساني من منظار الحقبة العربية لكن ذلك ليس مطلوبنا الآن: فقد تتولاه الأجيال اللاحقة.

الهوامش:

(1) انظر عبد الرحمن بدوي، أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة حديثة وتحقيق الترجمة القديمة، مكتبة النهضة المصرية 1953، المقدمة ص55 - 56.

(2) عبد الرحمن بدوي: ابن خلدون وأرسطو، ورد في أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة 2 - 6 يناير 1961.

(3) نظر Averroès Face au texte qu'il commente, in Multiple Averroès, Actes du colloque international orgnisè à l'occasion du 850 è anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 2023 Sept. 1976 CNRS, les Belles Lettres, 1978, pp. 59 - 89.

(4) انظر مقاله أحدث النظريات في فلسفة التاريخ، ورد في عالم الفكر المجلد الخامس العدد الأول مايو يونيو 1974 ص215 - 244 وكذلك كتابه مناهج البحث العلمي، دار النهضة

المصرية 1963 وخاصة الفصل المخصص للتاريخ بعنوان المنهج الاستردادي ص183 ـ 221 فضلاً عن ترجمته لمصنف سنيوبوس في المنهجية النقدية التاريخية وبعض مقالات كنط وفاليري في فلسفة التاريخ.

(5) وثائق المفصل الأول: تذكر مثلاً التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية وأرسطو عند العرب والأفلاطونية المحدثة عند العرب وأفلوطين عند العرب ومخطوطات أرسطو العربية... الخ.

(6) وثائق المفصل الثاني: نذكر دور العربي في تكوين الفكر الأوروبي.

(7) نذكر تقديمه لكتاب المثل العقلية حيث يعرض الأستاذ بدوي محاولة لتحليل ثمرات النقلة من المشائية إلى الأفلاطونية في الفكر العربي من خلال نموذج السهروردي المقتول.

(8) نذكر من إبداعاته مثلاً مرآة نفسي ونشيد الغريب والحور العين.

(9) نذكر من مؤلفاته النقدية حول الأدب العربي الكلاسيكي مقدمته لتحقيق كتاب الشعر وكثيراً من الأعمال الأخرى حول الأدب العربي الحديث.

(10) نذكر مقاله حول الغزالي بعنوان L'actualité d'Al-Ghazli, in La raison et le miracle, Table ronde organisèe par L'UNESCO, 9 - 10 Dècembre 1987, Maisonneuve et la Rose Paris 1987, pp.71 - 91. وهو يمثل في الحقيقة مناسبة لتحديد موقف الأستاذ بدوي من الثورة الإيرانية القسم الأول من المقال ومن موقف المثقفين من الحكام القسم الثاني من المقال.

(11) نذكر الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام وكذلك مقاله الذي أحلنا عليه سابقاً حول فصول نظرية ابن خلدون السياسية.

(12) نذكر جل دروسه حول الفلاسفة الغربيين وحول تاريخ الفلسفة الغربية قديماً ووسيطاً وحديثاً وهي كثيرة وليست هي إلا نماذج يقدمها للناشئة إضافة إلى وجوبها في درس تاريخ الفلسفة عامة ونذكر على سبيل المثال ما أنجزه من الروائع المائة.

(13) نذكر مثلاً إشارات التوحيدي وحكمة مسكويه وشهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية ونذكر تحقيقه لرسالة حازم القرطاجني في الشعر.

(14) انظر محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس، مقال: «هذه الأخلاق الوجودية» ورد في كتابهما في الثقافة المصرية، دار الفكر الجديد 1955 ص91 ـ 103.

عبد الرحمن بدوي
كيف تكون الفلسفة؟

أنور عبد الملك

كيف يكون المدخل إلى رجل لا يقبل التصنيف المسبق؟، ماذا لو كان مناضلاً وطنياً، ومفكراً تنقيبياً، وكذا شاعراً هائماً معنياً بالتراث، موسوعي المعرفة، عقلياً علمياً عصرياً يجمع بين الشرق والغرب، وإنما أركان شخصيته وفكره تغوص في أعماق الوجدان والحضارة التي ولد وعاش في قلبها؟

ما السبيل، أو بالأحرى: كيف تكون المداخل، إلى ظاهرة تنكر لها جيل بعد جيل من الأميين، وعجز من أدركها عن إضاءة معالمها؟

على هذا النحو، تراكمت التساؤلات بين إشراق الذكريات وجراح المسيرة، وعندما شاءت الظروف أن يعود اسم أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوي ـ رويداً رويداً ـ إلى قلب الاهتمام الثقافي والوطني والقومي في مصر والعالم العربي والإسلامي بعد طول غياب، لعله كان تغيباً.

التقى جيلنا ـ جيل الأربعينيات ـ باسم عبد الرحمن بدوي أثناء الحرب (1939 ـ 1945) تارة من خلال التلاقي أو الاصطدام لتحرك «مصر الفتاة» و «الحزب الوطني»، وتارة من خلال كلام جاءنا من أروقة جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول آنذاك) تشير إلى عدد من نخبة فكرية وعلمية متميزة، من العميد إلى المعيد ـ علي مصطفى مشرفة وبولس جالينوجي ومراد كامل وعلي إبراهيم وحسين فوزي وسامي جبرة وأحمد فخري، كوكبة لامعة سطعت في سماء مصر ـ آنذاك ـ

ثم أسماء شابة من بينها من سمعنا أنه شاب يُعنى بالفلسفة عبر دروب غير مألوفة، قيل إنها «وجودية»، وأحياناً «صوفية».

تنوعت مداخل التلاقي، حتى جاء «الزمان الوجودي» (1945) رسالة الدكتوراه التي تأكد فيها لكل قارىء جاد أن صاحبها يمثل بالفعل بعداً جديداً في الطموح الفلسفي والجرأة الفكرية، والقاهرة تئن تحت الأحكام العرفية، وإطفاء الأنوار مساءً، في حرب لم نكن فيها طرفاً، إنما اتخذت من بلادنا قاعدة لقوات الغربيين في الشرق الأوسط.

لم يكن أمامنا أن نسعى إلى لقاءات، فالكل منهمك في تأسيس التنظيمات الوطنية والتقدمية الثورية على أرض مصر، إيماناً منا أن الحرب سوف تؤدي إلى انكسار النظام القائم آنذاك، وأن الثغرة سوف تمكننا من تحرير الأرض والتحرك صوب النهضة.

هكذا، تأخرت مرحلة الدراسة الجامعية عشر سنوات، فكان أن اخترت الالتحاق بكلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (جامعة عين شمس فيما بعد) ـ بفضل تدخل أستاذنا العميد الدكتور طه حسين وزير التعليم آنذاك، في سبتمبر سنة 1950 يوم تأسيسها مختاراً قسم الفلسفة، إعجاباً باسم عبد الرحمن بدوي، وتشوقاً إلى التتلمذ على يديه، وقد استحسن الأستاذ العميد طه حسين، هذا الأستاذ آنذاك، ورأى فيه تشابك الأجيال بشكل ربما لا يتفق مع أبعاده المستقبلية.

هنا، بدأت علاقة فكرية ووجدانية وإنسانية كانت، ـ ولا تزال ـ محوراً تكوينياً رئيسياً لما تعلمناه، وما استطعنا أن نهم به في مجال الفكر الفلسفي ابتداء من تساؤل طلائع كوادر الحركة الوطنية التقدمية المصرية في نهاية الموجة الفكرية السلفية المضادة «بلاش فلسفة».

وما دام المجال هو إضاءة نواح من سيرة ورسالة أستاذنا الجليل، لا تدوين صفحات من حوليات الجيل المغيّب، فلعل الأوفق أن يكون التركيز على محاور محدّدة، يمثل كل منها ناحية من الرسالة التي أداها أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوي أستاذاً ومعلماً رائداً لكل من تتلمذ على يديه وأحاط به عبر مسيرة مصر الطويلة المشرقة رغم المآسي.

* * *

الدرس الأول الذي تعلمناه من عبد الرحمن بدوي إنما هو خصوصية الأستاذية لمن يتصدى إلى هذا المقام. فقد رأس قسم الفلسفة بجامعتنا الفتية منذ إنشائها بدرجة الأستاذ المساعد رغم ما كان له من عديد من المؤلفات آنذاك، احتراماً منه للوائح التدرج الوظيفي في سلم الأستاذية بالجامعة، وقد استحضر من أوروبا وجامعات مصر لفيفاً من كبار الأساتذة يكبرونه سناً ومقاماً - «دييس» و «ارنلديز» ويوسف مراد ومصطفى زيور وحلمي مراد وغيرهم... الخ - ، همّه الأول أن يمنح طلابه أرقى مستوى من المعارف الفلسفية والعلمية، وكأنه رئيس أركان حرب لجيل جديد يعدّه للوطن بعيداً عن الشكليات.

كان أسلوب التدريس هو ذلك الذي قرأنا عنه: فمن ناحية، الإملاء دون مذكرات، ومن ناحية أخرى، فتح النقاش من أوسع الأبواب في كل محاضرة ولمدة عشرين دقيقة، ثم وكأننا نجمع بين أسلوب الأروقة والمشائين، جلسات يومية تمتد نصف ساعة، أو ساعة كاملة في مكتبه - بعد المحاضرات - مع من سيأتيه من طلابه من النقاش والسؤال والاشتباك الفكري أحياناً. وقد أفدت من ترحابه اليومي عبر سنوات الدراسة، أسأل، وأجادل، أنتفض، وأنبهر، وهو دائم المنح، واسع الصدر. وأذكر أنه التفت إلينا في عديد من المناسبات، مستفزاً بسؤال كله تحدٍ: «وأين رأي الماركسيين ترى؟». وقد حدث أنه في إحدى المحاضرات، وأمام صمت الماركسيين - وكانوا اثنين الصديق المرحوم فيليب جلاب وكاتب هذه السطور - قرّر رفع الجلسة وإنهاء المحاضرة احتجاجاً على امتناعنا عن مجادلته، وعندما صعدت إلى مكتبه في الطابق الأول، لامني لوماً مراً، وندّد بموقفنا على أنه يمثل السلبية الفكرية، ورفض ممارسة حق الطالب في تحصيل العلم وانتزاع المعرفة بمناقشته، بل والتصدي له.

ولا داعي - بطبيعة الأمر - للتأكيد على أن هذا الموقف كان يقتضي منا قدراً عالياً من متابعة طبقات الفكر الفلسفي المتدفق، دعنا من القدرة على مجادلة أستاذنا الموسوعي. ولكننا حاولنا أربع سنوات، بفضل ترحابه وإصراره، فكانت سنوات لا مثيل لها فيما رأيته في أقسام الفلسفة في معظم جامعات الغرب، بل والعالم، في مستوى الليسانس أو البكالوريوس.

كان أستاذنا - ولا يزال - يعادي الماركسية والشيوعية عداءً جذرياً - إيماناً

وعلمانياً ـ وإن كان ومنذ اليوم الأول يحترم في التوجه الاشتراكي للفكر المصري، الأصالة والجدية والقدرة على التضحية، بينما اختفى الانتهازيون والمرتزقون أدعياء الثورة، ومنهم من أثرى على حسابها، باحتقار الواجب.

لم تكن المحاضرة مجرد إلقاء لتحليل الموضوع، وإنما كانت دوماً، ترتكز على جزء وافر من المراجع بكافة اللغات، يجبرنا على نقلها ـ كما أجبرنا على تعلم اللاتينية واليونانية ـ لكي لا نتصور أنه صاحب الأفكار التي يطرحها، وأنه ليس صاحب الرأي الوحيد الصائب، إذ لا بد لمن يريد أن يتعلم أن يمسك أولاً بمفاتيح مصادر المعرفة على تنوعها واختلاف مساراتها.

أخذ عليه البعض القسوة ورفض المجاملة، فقد بلغ عددنا في السنة الأولى في قسم الفلسفة ستة وخمسين طالباً، وأصبحنا أحد عشر طالباً في السنة الرابعة، وإذا به يصرح في المحاضرة الأولى في شهر سبتمبر 1953 أنه لن ينجح منا أحد، لأن مادة «المنطق الصوري» سوف تشمل «المنطق الرياضي»، وأن أحداً منا لن يتمكن من فك طلاسمه، وقد اهتديت إلى أن ذلك التهديد جاد، فقررت أن أنكب على دراسة المنطق الصوري وإهمال المنطق الرياضي كلية، بينما رأى زملائي وزميلاتي أن يجمعوا بين الاثنين. وفي يوم الامتحان استطعت أن أفلت من المذبحة بالإجابة عن السؤال الأول دون الثاني، فكان أن حصلت على درجة الليسانس في يونيو 1954 بدرجة جيد جداً، وكنت الوحيد في هذه الدفعة الأولى، مما أحزن قلبي، فقد كان معنا لفيف مرموق من خير الزملاء أطاحت بهم معادلات المنطق الرياضي. وإن كانت القوة والتشدد من منطلق علمي بلا شك، كم كان بودي أن يحنّ قلب أستاذي الجليل لزملائي وزميلاتي في تلك الدفعة الأولى التي مرّت بخير والحمد لله في ملحق سبتمبر.

وقد درسنا على يديه عدة مواد: «المدخل إلى الفلسفة العامة» و«علم المعرفة» و«مناهج البحث» و«تاريخ الفلسفة الإسلامية» و«تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة» و«فلسفة الأخلاق والتاريخ والسياسة». وقد فرض علينا ـ منذ السنة الثانية ـ بحثاً سنوياً يتراوح بين عشرين وأربعين صفحة في موضوع يختاره كل منا، وذلك ليدربنا ـ منذ البداية ـ على الكتابة الفلسفية، ويعدنا لمرحلة الماجستير والدكتوراه فيما بعد. وقد كان من شأني في إحدى السنوات أن انكببت شهوراً

طويلة على دراسة محاورة «فيليبوس» لأفلاطون وجوهرها ومسألة الثنائية وتناقض الأضداد، ولعله أراد أن يمتحن قدرتي على التعمق في فهم الجدلية التي كنت أعتنقها مذهبياً ـ آنذاك ـ وما زلت.

وقد لفت أنظارنا أنه كان يقيّم البحوث السنوية بصدر رحب على عكس الامتحان النهائي، وكأنه يريد أن يعترف بأن الجهد المتصل يستحق التشجيع والمساندة ـ درس من الدروس العديدة لمعنى الأستاذية في أرقى مستوياتها.

كنا نسأله على نوبات متتالية: لم «الوجودية»؟ وما قصة الوضعية المنطقية التي كان يرفضها، ونحن معه، من زوايا أخرى؟ أردنا أن نعرف لماذا كرس نفسه شهوراً عديدة لتقديم «رابعة العدوية» فهل الهيام طريق إلى التفلسف، أو التصوف؟. أدركنا أنه يعشق الحب، وله فيه صفحات هيامية في مؤلفاته «رابعة العدوية» و «شطحات الصوفية» وكتاب سيرته الذاتية العاطفية «الحور والنور»، كان البعض يعيب عليه أحياناً اللا ـ تاريخية، والحق أنه ليس كذلك، بل كان أقرب منا تأكيداً لتأصيل الوجود التاريخي، كما جاء ـ مثلاً ـ في التلخيص الساطع الذي قدمه لفكره في «موسوعة الفلسفة» (الجزء الأول، بيروت 1984):

«وجود أو لا وجود، تلك هي المسألة، هنا أيضاً. فإن كان وجوداً، فلا بد من الزمان، وأما من دون الزمان، فليس ثمة وجود، ولا واسطة بينهما. أما عن الأولية بين آنات الزمان، فالرأي بإزائها قد انقسم ـ كما هو طبيعي ـ إلى ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدي. ولذا يجعل الأوليّة والأولويّة ـ معاً ـ للحاضر، ومذهب يجعلها للماضي، وإليه ينسب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية، خصوصاً كيركجور وهيدجر. أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آنٍ على آنٍ، بل نؤكد وحدة الآنات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية. أما الزمانية الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآنات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التوتر في الوجود تقضي علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى: أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لا بد متزمن بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية: أن كل آن من آنات الزمان

مكيف بطابع إرادي عاطفي خاص، فالزمانية إذن كيفية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية».

أعترف، بكل تواضع وصراحة، أننا لم نكن ندرك عمق الجذور التاريخية لفكر عبد الرحمن بدوي ـ آنذاك ـ فقد دفعت بنا الإيديولوجية إلى الابتعاد عنه ما دام أنه يستعمل عبارة «الوجودية»: بينما «الزمان الوجودي» من نسيج آخر، يقرب إلى مسار كبير فلاسفة هذا الجيل «مارتن هيدجر» الذي طالما كان يحدثنا عنه ونحن نتأفف أمام رسائل «مدخل إلى الميتافيزيقا!» ثم هناك الرسالتان اللتان كان يطيب له أن يفتتح بهما محاضراته، كأنه يستفزنا إلى التصدي لأهوال العمر: «اعلموا أن أصعب ما في الحياة إنما هو الاستمرار في الحياة».

مقولة الزمان كانت تبدو لنا معقولة وإن كانت غير مقبولة لشباب يتصور أنه محق في كل شيء.

أما المقولة الثانية، فقد كانت ترمز إلى أبعد من مجرد الحياة الجسدية، إذ تشير إلى المشاق النفسية والأخلاقية والذهنية والروحية كلما اقترب الإنسان من مرحلة النضج ثم العمر المتقدم فالشيخوخة إلى نهاية الطريق.

من أين، ترى، هذه الصعوبة الشاقة؟ أفليست الحياة نهراً أزلياً أبدياً، ينتهي، نعم، ولكنه يتدفق دون إبطاء في كافة المراحل؟

وقد علمتنا الحياة حكمة هاتين الرسالتين. أسئلة. تساؤلات. إشكالية الفكر التنقيبي في عصر الحرب الأوروبية الثانية وقد امتدت فجأة إلى المحيط الهادي وإلى الصين واليابان. كنا على يقين وكان هو على طريق. وكنا ـ معاً ـ نبحث عن «مناهج الألباب المصرية» علّنا نحقق الحلم الكبير: تحرير مصر، استقلال إرادتها، نهضتنا المصرية والحضارية.

لعله من المفيد لمن يتصدى إلى الأستاذية في عصرنا وبلادنا أن يتعلم من أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوي هذا التواضع الفكري والحرص على إتاحة المجال للحوار الجدلي ومسارات الإجابات الممكنة، في الوقت عينه الذي تتدفق فيه المعرفة الفلسفية سيلاً جارفاً ابتداء من التحصيل الدؤوب الدقيق المتصل عبر السنوات والعهود. فلا مجال للأستاذية إلا إذا قبل الأستاذ، بادىء ذي بدء، أن

يتواضع ويدرك حدوده ويتعلم يوماً بعد يوم بالاحتكاك بواقع عالمنا المتغير وكذا أفكار طلابه المتأججة أو الشاردة. لا مجال للأستاذية دون التساؤل الفلسفي.

* * *

ثم كان الدرس الثاني، يصب هذه المرة في جوهر وقلب الوطن والحركة الوطنية من أوسع الأبواب.

كانت الأولوية - ولا تزال - في معرفة الفكر والمجتمع المصري والعربي والأفريقي والإسلامي والشرقي هي تعاليم وكتابات علماء الغرب ومفكريه، وكأن الذات المصرية والعربية والأفريقية والإسلامية والشرقية لا تصلح منبعاً ولا تتيح المجال لبروز فكر إبداعي ذاتي، وكأننا على موعد مع التبعية - بالأصالة أو بالمولد - وهو الموقف الفكري المنهجي الذي فندناه بشكل جذري في دراستنا عن «الاستشراق في أزمة» (مجلة ديوجين، اليونسكو 1962)، فكانت دعوة لتفكيك الاستشراق، وكان لها فيما بعد وحتى اليوم أثر واسع في تحديد مسار العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ الستينيات.

نعود إلى الدرس الثاني، فلنذكر - أولاً - منهج أستاذنا عبد الرحمن بدوي في تعليمنا الفلسفة الإسلامية. فقد استند إلى رسالة أستاذه، أستاذنا الكبير الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه الوجيز عميق الدلالة «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (القاهرة 1945): «وهو الكتاب الذي يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، ومن هنا جاء المنهج الجديد الذي «يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، ويتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره». أي إن المصدر لمعرفة الفكر والفلسفة إنما هو بالتنقيب عن جذورها التاريخية الذاتية، لا بمقارنتها بمسارات الفكر الفلسفي في البيئات الثقافية والحضارية الأخرى باعتبارها المرجع والقاعدة والأصل.

لم أكن أدرك - آنذاك - أثر هذا المنهج على ما تم فيما بعد عندما لبيت دعوته الأولى للعشاء في «كازينو بديعة» على النيل في يوليو 1954، بعد تخرج

أولى دفعات قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لعرض موضوع دراسة الماجستير. كنت - آنذاك - أتجه إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. فإذا به يرفض ويشجبني بعنف متسائلاً عما في وسعي أن أضيفه إلى سيل المؤلفات حول هيجل وفلسفة التاريخ لديه، وخاصة وأنني كنت آنذاك لا أعرف اللغة الألمانية. وأضاف أنه يتشكك في جدوى مثل هذه الدراسة بالنسبة لشباب المفكرين المصريين، مؤكداً - بإصرار بالغ التشدد - أن الواجب يقضي أن ينكب الجيل الجديد من مفكري مصر على دراسة الفكر المصري في إطاره الحضاري المتخصص - وإلا فمن الذي يقوم بهذه المهمة؟ وكان من جراء هذه السهرة والصدام بين رؤيتين أنني بدأت أراجع نفسي، فرأيت أولاً أن أنكب على دراسة الفكر المصري المعاصر، واتفقنا على تأجيل الموضوع على وجه التحديد، ثم جاءت مرحلة «الصراع في الظلام» التي أثارها أصحاب فكرة التناقض بين «أهل الثقة وأهل الكفاءة»، فكان أن قررت قيادة الثورة بعد أزمة ربيع 1954، واشتدادها في مرحلة الصراع مع رفض الولايات المتحدة لتمويل السد العالي وقرار الرئيس جمال عبد الناصر للذهاب إلى باندونج، أن بدأت حركة قمع اليسار المصري دون مقدمات، أو أسس قانونية، بشكل متصل وسري بين عام 1954 - 1964، تخللها الجبهة الوطنية المتحدة من يوليو 1956 حتى ديسمبر 1958، ثم من 1965 حتى 1970.

وكان من سوء حظ كاتب هذه السطور أن يُزج به إلى معتقل «أبو زعبل» للحاق بطليعة الفكر والعمل التقدمي في 10 أبريل 1955 مدة 14 شهراً.

نترك القصة والذكريات ونعود إلى الفلسفة، كان التساؤل الفلسفي في أبي زعبل: «ما الذي جاء بنا إلى هذا الوضع المفزع؟»، ثم «من أين هذا الصراع بين قوى، مختلفة، نعم، ولكنها تصبو إلى الهدف التحريري الوطني التنموي النهضوي نفسه؟»، وهي، أي هذه القوى المتباينة، تكاد تكون متجانسة من حيث انتمائها إلى شرائح الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة وطلائع الحركة العمالية والطلابية والفكرية. «ما معنى هذا الصراع في الظلام؟»، فإذا كان واقع الأمر كما ذكرنا، أصبح التحليل الطبقي قاصراً.

وإن قلنا بأولوية البعد السياسي، لكان من الممكن استبعاد المعارضة دون شراسة الاعتقال والاضطهاد وأهوال ما تم. كان لا بد - إذن - من البحث عن

توجه آخر، عن مستوى أعمق في عمق أعماق أمتنا المصرية لعله يفسر ـ وإن كان لا يبرر ـ ذلك الذي حدث وكانت نتيجة إضعاف الجبهة الوطنية المصرية حتى انكسار 5 يونيو 1967.

من هذا الوضع الملتهب، وتلك التساؤلات الجذرية، عدت إلى تعاليم أستاذنا عبد الرحمن بدوي: أفلا يكون التوجه واجباً نحو التنقيب عن الجذور الفكرية في مختلف قطاعات المجتمع المصري وحركتنا الوطنية؟ أفلا يكون من اللازم علينا أن ندرس الصياغة التاريخية بمختلف مدارس الفكر والعمل في مرحلة نهضة مصر منذ انتخاب محمد علي والياً على مصر (1805)؟ وكان هناك عند النخبة إدراك بأن ثمة تبايناً بين المناخ الفكري للقوى السياسية المختلفة. ولكن الشعور باختلاف المناخ شيء، والتنقيب العلمي عن أسباب ونوعية ذلك التنوع شيء آخر. من هنا كان قرارنا ـ عملاً بتوجيه أستاذنا إلى دراسة الفكر المصري ـ بتكريس جهدي سنوات البحث العلمي ـ بعد المعتقل ـ لدراسة صياغة الفكر المصري المعاصر. فكانت رسالة الدكتوراه الأولى في علم الاجتماع «الفكر السياسي العربي المعاصر»: مصر (باريس ـ السوربون 1964)، ثم رسالة دكتوراه الدولة في الآداب عن «تكوّن الإيديولوجية في نهضة مصر القومية» (1805 ـ 1892) [الجامعة نفسها 1969] ـ وهو المؤلف الذي أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة في طبعة مطورة، بعنوان «نهضة مصر» (القاهرة 1983).

هكذا أمكن التوصل إلى جذور المدرستين الرئيسيتين للفكر والعمل: مدرسة التحديث الليبرالي ابتداءً من رفاعة الطهطاوي، ثم، وبعد بداية توغل الإمبريالية، مدرسة الأصولية الإسلامية حول محمد عبده، وقد دلت الدراسة على أن ظروف مصر الجيو ـ سياسية، وتوالي الهجمات الإمبريالية لتفتيتها من الداخل ومحاصرتها من الخارج لم تمكن طلائع مصر الفكرية والسياسية أن تصوغ دائرة صهر هذين التوجهين بشكل كافٍ من التماسك والتجانس إلى مستوى التركيب، فظل التأليف التركيبي الغالب بدلاً من الوحدة المتجانسة ـ وهو الأمر الذي امتد إلى حياتنا في نهاية القرن العشرين، فازداد بشكل ملحوظ تحت تأثير الإعلام الكوني المضلل، وتسرب ثقافته الرأسمالية الريعية، والسمسارية غير المنتجة، والصهيونية العدمية، إلى قطاعات من أركان حياتنا الاجتماعية.

موضوع كبير يستدعي مضاعفة الجهد العلمي والفكري والفلسفي لرأب الصدع وبلورة مشروعنا القومي والحضاري الجديد في مرحلة صياغة العالم الجديد الذي نحياه.

لعلنا أطلنا ـ بعض الشيء ـ في الجمع بين هذا الدرس الثاني وإحدى ثماره الميدانية، ولكننا لا بد من أن ندلل على مغزى الدرس بآثاره وثماره. وهنا، مرة أخرى. يرجع الفضل إلى أستاذي فيما حاولنا أن نحققه في هذا المجال المتعيّن من الإنتاج الفكري الفلسفي.

يتساءل البعض، وأحياناً بنوع من السخرية: كيف أن المفكر الموسوعي العصري عبد الرحمن بدوي بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة في كتاباته الأخيرة؟!. التساؤل نفسه الذي قام بالنسبة لأستاذنا الكبير زكي نجيب محمود في المرحلة الأخيرة الغنية من مؤلفاته. وهنا، مرة أخرى، موقف اغتراب عديد ممن يتصدون للفكر والثقافة والفلسفة في مصر وأمتنا العربية، بالنسبة لجذورنا الحضارية، وكأن دراسة الإسلام والعروبة ـ بل وعند قطاع بدوي يتصاعد، حضارتنا التاريخية العظمى، في مصر الفرعونية، وكذا حضارات ما بين النهرين والشام ـ أمر «غريب» على المصريين والعرب. وكأن إعادة فتح أبواب البيت، أبواب بيت أسلافنا وآبائنا وإخوتنا وأبنائنا، أمر «غريب» ما دام الغير هو «الأساس» عوداً إلى مقولة على الاستعمار «إن بلاد مصر خيرها لغيرها».

يقول أستاذنا الجليل ومن حوله كوكبة مفكرينا وفلاسفتنا: بل إن مصر خيرها لأبنائها، وأمة العرب خيرها لأولادها، وحضارتنا الإسلامية والشرقية ملك لبناتها وأبنائها أجمعين، على تنوع قومياتهم ودياناتهم ومذاهبهم الاجتماعية.

ثم يأتي الدرس ـ التمسك بالريادة الأخلاقية ـ الثالث ولعله تجميع لما سبق، وإن كان يبدو متخصصاً في الزمان والمكان والوقائع والأفراد. تحدثنا عن «الحرب في الظلام» وعن مأساة (معتقل أبي زعبل) ومن بعده (الواحات). قد شاءت الظروف أن قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس قد أعلن في «الأهرام» في صيف 1955 عن حاجته إلى معيدين بالقسم. وقد شاءت الظروف أن يكون أول دفعة خريجي كلية الآداب جامعة القاهرة إسماعيل المهدوي، وكاتب هذه

السطور يشاركه الشرف بالنسبة لأول دفعات كلية الآداب جامعة عين شمس، أن يكونا من نزلاء «أبي زعبل».

وكان أن وصلت نسخة «الأهرام» إلى المعتقل بالطرق المتعارف عليها في مثل هذه الظروف، فرأينا أن نتقدم بطلب رسمي وعليه ورقة التمغة إلى الكلية، وكنا ـ آنذاك ـ في أهوال لا نوّد العود إلى ذكرها أو تذكرها. وقد نهانا مأمور قسم التأديب بالمعتقل عن هذا العمل وقال: «إن هذين الطلبين، لو تم تحريرهما سوف يصلان إلى الكلية وعليهما أختام مأمور قسم التأديب بليمان أبي زعبل، ثم مدير الليمان، ثم مدير المكتب المختص بالبوليس السياسي، ثم وكيل وزارة الداخلية والأمن العام، وربما من يعلوه مرتبة، فكيف إذن يكون تصرف الكلية؟»، ولكننا تمسكنا بحقنا الدستوري: أفلم نكن أول دفعة الفلسفة بآداب القاهرة وآداب عين شمس؟ وبالفعل حرّرنا الطلبين، ووصلت الأوراق مملوءة بالأختام إلى رئيس قسم الفلسفة، الدكتور عبد الرحمن بدوي.

ثم كان ما كان، وما كان يجب أن يكون، احتراماً لتقاليد الجامعة والمعايير العلمية المعمول بها، (...) وبالفعل لم يتم تعييننا، ثم ـ وبعد الإفراج عنا ـ علمنا أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد ترك العمل في رئاسة القسم بالكلية وتم انتدابه مستشاراً ثقافياً في سفارة مصر بسويسرا أربع سنوات. ومن بعدها كانت رحلته إلى جامعات ليبيا والكويت حتى استقر به المقام ـ بعد سن التقاعد ـ في باريس، وقد اختارها مكاناً للإقامة، يقلع من غرفته في الفندق كل صباح ـ في السابعة والنصف ـ حتى نهاية اليوم يعمل في المقعد المخصص له ـ منذ سنوات ـ في «دار الكتب الأهلية» بباريس، وينتج كتاباً تلو الآخر، بمعدل كتابين كل عام، إلى جانب الموسوعات المتخصصة.

وشاءت الظروف أن تقترن هذه الفترة بنهاية عمله أستاذاً مديراً للأبحاث في «المركز القومي للبحث العلمي» في باريس، والتركيز على عملنا الموازي في آسيا خاصة، منسقاً لكبرى المشروعات العلمية في «جامعة الأمم المتحدة، في طوكيو»، بحيث لم يسعنا أن نكون إلى جانبه بشكل متصل.

ورغم هذا، فقد جرت العادة، أن يرحب بنا أستاذنا، كلما أمكن ذلك، وقد تنوع مكان الاجتماع في فندقي المحبب ومنزلنا السابق في باريس، حتى استقر

على المقهى الذي يطيب له أن يجلس فيه وقت الإفطار يوم الأحد أمام نهر «السين».

الكلام هنا يقودنا إلى باب آخر، باب المراجعات والذكريات لآمال المشروع وإجهاض المشروع، لم يتغير الرجل في أصالته وموقفه وتوجهه في أستاذيته، يشجبني دوماً على ما لا يرضاه فيَّ، موقف سياسي تطور في سياق متسق، ولكنه يسعد باتصال العمل والأداء، يستنكر فترات الإحباط، ويستنكر التوقف عن الأداء أحياناً من ناحيتنا، يميز بدقة بالغة بين الوطني الأصيل ومدعيي الوطنية والثورية الساعين إليه.

باب جديد نرجو أن يمتد السنة تلو السنة وأن يتيح الله عزّ وجلّ لأستاذنا عمراً مديداً زاخراً بالإمداد والعطاء.

ولعل من طرائف الأمور أنني عدت إلى دراسة «هيدجر» ـ بشغف ـ منذ عشر سنوات، فتذكرت ـ بندم وسخرية ـ كيف كنت أفتقد موقف أستاذنا. صارحته في ذلك فابتسم وضحك طويلاً وقال: «أخيراً، أخيراً وصلت. . . منبع عميق وصعب ولكن الحمد لله».

لا أستطيع أن أختتم هذه السطور القلائل عن مغزى رسالة أستاذنا الجليل دون استخلاص ما أراه أنه ـ حقاً ـ تقصير من مصرنا المحروسة في حق أمتنا وشعبنا وحضارتنا.

إننا نعيش ـ نحن معشر المصريين والعرب المسلمين ـ في عصر ارتفع فيه لواء الفكر الفلسفي في مستوى ما كان عليه في عصر «ابن سينا» و«ابن رشد» و«الفارابي» و«ابن خلدون» بفضل كوكبة من الأساتذة، وعلى رأسهم، وفي مقدمتهم، عبد الرحمن بدوي.

أتساءل، ونتساءل جميعاً: أين مصر؟ أين دولتنا، وحكومتنا، وجهاتنا ومجالسنا المختصة، ووزراؤنا؟

كيف لا تدرك مصر أن في عنقها ـ بل في عنقنا جميعاً ـ ديناً عظيماً، لهذا المفكر العَلَم الذي كوّن جيلاً بعد جيل من كبار الأساتذة والمفكرين في أرضنا المصرية والعربية، وأثرى حضارتنا المصرية والعربية المعاصرة بمكتبة موسوعية على أرفع مستوى؟

أفلا يحق لمصر أن تلتفت إلى ذاتها فيكرم رئيس الدولة الأستاذ الجليل عبد الرحمن بدوي بأرفع الأوسمة، وهو الذي جمع في شخصه أصالة الوطنية، وعمق الريادة الفكرية، واتصال العطاء والمنح منذ الشباب حتى سنوات العمر المتقدمة؟

والحق أن أرفع الأوسمة، بل وإنشاء جائزة خاصة به، تمنح باسمه ـ فيما بعد ـ إلى العاملين في سبيل الفكر المصري والعربي والإسلامي، بمناسبة مؤتمر عالمي تقيمه مصر للاحتفال بابنها العظيم على أرض الوطن وفي قاهرة المعز، إن هذه الأمور وما يواكبها، أصبحت لزاماً علينا ـ جميعاً ـ عملاً بقول صديق مصر العظيم «شوين لاي» رئيس وزراء الصين وصديق جمال عبد الناصر منذ باندونج:

«فلنذكر من حفروا الآبار إذ نشرب من مائها».

الزمان الوجودي(*)

د. حسن فاضل جواد(**)

إن هدف عبد الرحمن بدوي من كتابه هذا هو أن يقدم لنا صورة إجمالية لمذهبه الذي فسر فيه الوجود على أساس الزمان. وقد قسمه إلى قسمين عالج في الأول منهما: الوجود بالزمان، وفي الثاني: الوجود الناقص. وفي بداية الوجود بالزمان يتناول موضوع الواقع والإمكان ليتحدث عن جملة من المشكلات التي تخص الوجود؛ حيث يقدم لنا استعراضاً للوجود المطلق والمعين، والوجود والزمان عند الفيلسوف الألماني «هيجل» ومفهومه للروح المطلقة كما بيّن المسائل الرئيسة للوجود عند هيجل، وقدم نقداً لهذه المسائل؛ حيث عرض بدوي نقداً للديالكتيك الهيجلي، وللعلاقة بين الفكر والوجود، وأيهما يصنع الآخر، ومعنى الوجود وأقسامه، وفكرة الموضوع والذات، والذات والإرادة، ومعنى الذات وأحوالها، وإن الوجود لا يمكن أن يفسر إلاّ على أساس الزمان، وهي الفكرة الرئيسة لكتاب بدوي.

إن الوجود عند بدوي نوعان: وجود مطلق، ووجود معين. أما الأول فيمتاز بأن تصوره أعم التصورات، وأنه غير قابل لأن يحد، وأنه أظهر الأشياء من حيث أنيته، بينما هو أخفاها من حيث ماهيته. إلا أن هذه الخصائص الثلاث من وجهة

(*) نشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات فلسفية ـ العدد الرابع (تشرين 1 ـ كانون 1) السنة الأولى 1999.

(**) أستاذ مساعد، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد.

نظر بدوي - لا تقدم لنا فكرة واضحة عن الوجود، بل قد تكون باعثة على إثارة مشكلة (الوجود المطلق) لأول مرة في صيغتها الفلسفية الواضحة إلى اليوم. حيث انقسم إزاءها الفلاسفة إلى قسمين: الأول يريد إلغاءها على أساس أن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني المتقدم في هذا، أو ذاك، الكيان المتقدم، والثاني: على العكس: فهو يؤيد الفكرة، ويبحث فيها من ناحية إيضاح ما بها من إشكال، ويذهب إلى حد حسبان الوجود الكلي المطلق هو الوجود الأسمى من حيث المرتبة الوجودية، وفي الأول نشاهد نزعة اسمية، بينما في الثاني نشاهد نزعة واقعية، وقد نجد هذين المنحنيين عند فيلسوف واحد بحسب تطور فلسفته مثلما نرى ذلك عند هيجل، بل إن الوجود الخالص واللاوجود الخالص يصبحان شيئاً واحداً لديه، وذلك عندما يصبح الوجود لديه تجريداً خالصاً، خالياً من كل صفة، وهذا هو حال اللاوجود أيضاً حتى إننا إذا حاولنا الوصول إلى الوجود المطلق، فإننا لن نصل إلا إلى اللاوجود، والعكس صحيح.

لكن الحقيقة كما يراها بدوي تتمثل في جمعها بوحدة تشملهما، وتتجسد في التغير أو الصيرورة، هذا التغير الذي يرفض التعارض بين الوجود واللاوجود، أما التناهي في الوجود فيعني أن شيئاً قد أفرد عن الكل وحد في مقابله. وهذا يقتضي بدوره نوعاً من اللاتناهي، وتبرير ذلك عند بدوي أنه إذا كان التعيّن في الوجود يستلزم الحد، والحد يستلزم الغير وهذا الغير هو بدوره وجود معين وهو بالتالي يستلزم حداً وبدوره يستلزم غيراً، ثم وجوداً آخر، وهكذا باستمرار - فإننا نصل إلى سلسلة لا تنتهي من الموجودات المتعينة.

ولهذا يحكم عبد الرحمن بدوي أن هذا اللاتناهي كما نعته هيجل هو في الحقيقة «لاتناه فاسد» أو باطل، أو سلبي، لأنه ليس إلا «سلب المتناهي». أما «اللاتناهي الحقيقي» فهو ذلك الناشىء من اندراج «الأمر» في «الذات» بحيث لا يكون الآخر حداً، وبالتالي سلباً، بل جزءاً مكوناً لوجود الذات.

ثم يخلص بدوي من مناقشة جملة موضوعات الوجود عند هيجل إلى الحكم إن الزمان عنده لا يقوم بأي دور تقريباً. وذلك لأن هيجل جعل «التطور» تطوراً منطقياً خالصاً، عن طريق مرور بخطوات الديالكتيك. ونظر إلى الحقيقة الواقعة على أساس أنها «الروح» أو الصورة بما يعني تعريفه «خارجاً عن الزمان». والأمر

كذلك بالنسبة للمكان أيضاً، حيث يرى هيجل أن المكان والزمان تحديدات سطحية إلى أعلى درجة؛ والأشياء بتحصيلها لهذه الشكوك لا تستفيد إلا قليلاً جداً، كما أنها لا تفقد بفقدانها إلا قليلاً جداً كذلك. أي إن الزمان والمكان عنده من نوع واحد، والمكان يتكون من حقيقة الزمان، فإننا لو حللنا فكرة المكان لانتهينا إلى الكشف عن حقيقة الزمان. فضلاً عن هذا فقد رأى هيجل ـ استناداً إلى عرض بدوي ـ إن الزمان يتكون من «آنات» يرفع كل آن منها الآخر. وإيعاد الزمان عنده ثلاث: الماضي والمستقبل والحاضر؛ الحاضر عنده يحمل في طيات المستقبل، وهو نتيجة الماضي، وصادر عنه، كما سيصدر عنه المستقبل أو الحاضر التالي. ولهذا يعد الحاضر أهم لحظات الزمان، إذ يقول هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية»: إن في وسع المرء أن يقول عن الزمان بالمعنى الإيجابي: إن الحاضر هو وحده الموجود، أما قبل وبعد فغير موجودين، ولكن الحاضر العيني هو نتيجة الماضي وحامل للمستقبل. والحاضر الحقيقي إذ هو، بهذا، الأبدية.

أما «الروح» عند هيجل، فهي في تقدمها تمثل سلباً لسلب طبقاً للجدل الهيجلي، والسلب لسلب هو الزمان. وعلى هذا فالروح والزمان من هذه الناحية متحدان، والروح بجوهرها إذن في الزمان. والروح والزمان معاً يكونان التاريخ العام. وما التاريخ بمعناه الأسمى إلا الروح وهي تعرض نفسها في الزمان، كما تعرض الصورة نفسها على هيئة الطبيعة في المكان. فالزمان الروحي عند هيجل خصب غني يشتمل في داخله على كل التركيبات الروحية والتحقيقات الواقعية التي نمت في الماضي والتي يعلن عليها في الحاضر وفي المستقبل. وعلى مر الزمان تبلغ الروح الكمال والواقعية. فالروح تظهر بالضرورة في الزمان، وتظهر فيه طالما لم تمتلك بعد تصورها الخالص.

ويخلص عبد الرحمن بدوي من كل ذلك إلى القول: إن المسائل الرئيسة للوجود عند هيجل تكمن في القول: إن الوجود في «مشاقة» مع نفسه، ويحتوي في داخله على عراك وتمزق باطن، وإن الشخصية هنا بمعنى الذات المفردة القائمة بنفسها، ليست بذات وجود حقيقي، إنما وجودها وجود عرضي. وإن «الروح المطلقة» تعرض نفسها في الزمان كشيء تفرغ مضمونها فيه، ولا نلبث حين يتم كمال شعورها بذاتها أن تنبذه كبذرة تنبذ القشرة بمجرد بدئها النمو.

لكن بدوي لا يكتفي بالعرض فحسب، بل يقدم لنا نقداً وتحليلاً، فيخلص إلى القول: إن آفة «الديالكتيك» الهيجلي، في الأفكار المطروحة سلفاً، لا تقف عند حد التعارض بين الموضوع ونقيضه، بل يميل دائماً إلى رفع هذا التعارض عن طريق «مركب الموضوع». ويتم رفع «التقابل» بواسطة الديالكتيك الإيجابي، وإن فكرة «الرفع» هذه تسود مذهب هيجل كله، حتى إنها لتعد من وجهة نظر بدوي ـ اللحظة الرئيسة عند هيجل، في كل السير الديالكتيكي. ومن شأن هذه الفكرة أن تميل به دائماً إلى رفع التقابل.

هذا إلى جانب أن الديالكتيك عند هيجل ـ وبحسب كيركجارد هذه المرة ـ تتكون حدوده من تصورات مجردة، وبالتالي فإنها غير ذاتية، ولا صلة لها بالشخصية. ومثل هذا «الديالكتيك المجرد» لا يشارك في «عاطفية» الوجود الحي، ولا في «ذاتية» الكائن المفرد. ولهذا لا ينطبق على «الحياة الوجودية» بالمعنى الذي يستعمله فلاسفة الوجود والفلاسفة الوجوديون.

إلا أن الحقيقة الواجبة الذكر هنا هي: إن نقد كيركجارد الديالكتيك يقوم على أساس فهمين مختلفين؛ فهذا النقد لو تأملناه لوجدناه مقاداً كله بفكرة رئيسة ساندة هي فكرة «الوجودية». لأن هذه الفكرة تقتضي الذاتية، والذاتية تقتضي التوتر، والتوتر يقوم على التفرد والكيفية وهذه النواحي الثلاث هي التي منها ينتقد كيركجارد الديالكتيك عند هيجل. وهو المنطق الذي يفضي بنا إلى المقالة الثانية، إذ يرى عبد الرحمن بدوي هنا: «إن الخطأ في نظرية هيجل في الفرد والشخصية هو الأصل في خطأه في نظرية الديالكتيك، لأن الديالكتيك تعبير عن الوجود، وليس فرضاً يفرض عليه؛ فالنزعة إلى القول بالكلي، والكلي العيني المتقدم بوجه أدق، هو الذي دفع بهيجل إلى سلب الديالكتيك طابع التوتر المستمر والتقابل الذي لا ينحل والتعارض الذي لا يرفع».

وهكذا يستمر بدوي في تحليله النقدي للعلاقة بين «الوجود والفكر» ليقرر أن الوضع الصحيح هو أن نبدأ بالوجود لكي نصل منه إلى الفكر، كشيء من بين عدة أشياء يتصف بها «الشخص الوجودي»، أو «الوجود الحي». إضافة إلى نبذه لفكرة الكلي، وقوله بالجزئي أو الفرد؛ فالوجودية عنده معناه الفردية، والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، ولعل هذا ما

جعله يقسم الوجود إلى ثلاثة أقسام هي: وجود الموضوع، ووجود الذات، والوجود في ذاته، وذلك لكي يحل الإشكالية الهيجلية.

ثم يعرض لنا بدوي تصوره عن «الزمان اللاوجودي» ليقدم شرحاً للمذاهب الرئيسية الثلاث في الزمان. إذ يتطرق إلى أصول مذهب أرسطو عند «أرخوطاس الترنتي»، والزمان عند أفلاطون، ونظرية أرسطو «الآن» والزمان والنفس، والوجود في الزمان. . ثم يعود مرة أخرى إلى الآن السرمدية. ويقدم لنا تحليلاً لنظرة «الأفلاطونية المحدثة» إلى الزمان، ويقارن بينها وبين أرسطو. كما يتناول ـ كذلك ـ مسألة «السرمدية» عند اليونان ـ عموماً ـ ويقارنها مع نظرة المحدثين لها. ويتحدث في السياق نفسه عن نظرة «الروح العربية»، ورأي القديس أوغسطين، أيضاً.

لقد استهدف بدوي في تقديمه لهذا الجزء من كتابه «الزمان الوجودي» نقد ما قاله الفلاسفة من قبل في مسألة الزمان ليكون أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر، لوضعه بعد ذلك في الموضع الذي يعتقده صحيحاً لتحقيق الغاية؛ وهي عنده: تفسير الوجود على أساس الزمان، حيث يقسم مذاهب الزمان ـ السالفة الذكر ـ إلى ثلاثة هي: المذهب الطبيعي، ويمثله أرسطو، الذي حلل الزمان تحليلاً يمكن أن يعد الصورة العليا للزمان، والوجود المرتبط به عند اليونان، ثم: المذهب النقدي المتصل بنظرية المعرفة، وهو الذي أقامه الفيلسوف الألماني «كانت»، وسار عليه من تأثروا به حتى نهاية القرن الماضي. ثم: المذهب الحيوي الذي فصله «برجسون»، في داخل ميدان الفلسفة «الضيق»!. إلى جانب ذكره مذهبين آخرين في الفيزياء هما: المذهب المطلق الذي يمثله نيوتن، والمذهب النسبي الذي يمثله أينشتاين.

أما أرسطو، فقد عرّف الزمان بأنه «مقدار لحركة معلومة من جهة التقدم والتأخر»، وهو أيضاً على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون. ويتفق أرسطو في ذلك مع «أرخوطاس الترنتي» الفيثاغوري المعاصر لأفلاطون. وهو المعنى الذي شاع عند اليونانيين بما يؤكد ارتباط الزمان بالحركة، وأنه مقدار الحركة، وليس الحركة نفسها. كذلك فإنه يقاس في الوقت نفسه بالحركة ذاتها، كما أن هذه الحركة التي يقاس بها هي «حركة عامة للكون»، وأنه ـ من ناحية أخرى ـ

مصدر للكون والفساد. وهو ـ أي الزمان ـ بالتالي قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً، وإلى جانب كل هذا فإنه ليس متوقفاً ولا مرتبطاً بالنفس الإنسانية، وإن كان مرتبطاً بنفس حية هي «النفس الكلية». كما أنه نظر إلى الزمان عند اليونانيين نظرة كمية، أي إنه مقدار، راتب، متصل، ثابت المدة، يمر في دورات كل منها يكوّن مدة هي ما سيسميه أفلاطون «السنة الكاملة» أو ما سيسمى فيما بعد باسم «السنة الكبرى الأفلاطونية».

بينما الزمان عند أفلاطون هو «الصورة السرمدية السائرة تبعاً للمقدار، للسرمدية الباقية في الوحدة»، وقوله بالصورة معناه ـ كما يرى بدوي ـ إن الزمان مشابه لأنموذج هو: الموجود الحي، الأزلي، الأبدي، الباقي، وقوله: السائرة تبعاً للمقدار، معناه: إن الزمان له أجزاء وصور. أما الأجزاء فهي: الأيام والليالي والشهور والأعوام، وأما الصور فهي: «ما كان» و«ما سيكون».

لقد فرق اليونانيون بين نوعين من الزمان هما: «الزمان الطبيعي»، وهو الذي عناه أرسطو في تعريفه ودافع عنه المشاؤون. وهو ليس في الواقع إلا أثراً من آثار الزمان الثاني الذي هو: «الزمان الأصيل الحقيقي الأول».

وأول من لفت النظر بوضوح إلى هذا الزمان الأصيل هو أفلوطين. وقد فصل «فرفريوس» نظرية الزمان التي جاء بها أفلوطين، فوضح أن الزمان الأصيل عند الأثينيين هو المتوحد مع حياة النفس الكلية، وهو تبعاً لهذا ـ معقول يكاد لا ينتسب في شيء إلى المحسوس، بعكس الزمان الطبيعي الذي قال به أرسطو وتلاميذه، حين نشدوه في الحركات والتغيرات الجارية في العالم المحسوس. وفي هذا ـ يرى بدوي ـ عوداً إلى ما قاله أرخوطاس الترنتي ومن بعده أفلاطون. فصفة «المعقولية» هذه هي المميز الحقيقي الوحيد تقريباً بين فكر أرسطو وفكر هؤلاء، لأن أرسطو هو الآخر قد قال بزمان كليّ. كما يدرك بدوي أن فكرة الزمان عند أرسطو ـ خاصة ـ وعند اليونانيين ـ عامة ـ مرتبطة كل الارتباط بفكرتهم في الوجود. فالوجود عندهم في الثبات أكثر منه في التغير، ولذا حاولوا دائماً أن يسلبوا الزمان طابع السيلان والتغير الدائم.

وفي القسم الثاني من مؤلف عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» يعرض لنا نظرية المحدثين في الزمان، متناولاً رأي نيوتن وليبتز، ومذهب كانت في

الزمان؛ بعرضيه «الميتافيزيقي» و«المتعالي»، وخصائص الزمان عنده. كما يقدم بدوي نقداً لهذه النظرية، بجانب نقد اشبنكلر وبرجسون أيضاً. وقد تناول أيضاً النظرية النسبية في الزمان، متطرقاً إلى خاصتها وأصولها، ونظرية أينشتاين، والنتائج العامة لنظرية النسبية المحدودة، والمعممة، وصلة هذه النتائج بالفلسفة. كما تناول كذلك نقد كل من كاسيرر ودريش وبرجسون لهذه النظرية، وقدم لنا بدوي رأيه فيها، ثم نتائج عامة لهذا العرض التاريخي لمح فيها إلى القسمات العامة لمذهب في الوجود شرع في شرح تفاصيله في القسم الثاني من مؤلفه هذا.

وقفت نظرية المحدثين إلى الزمان موقفاً معاكساً لما تقدم من عرض للأفكار اليونانية عن هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال، حاول برجسون أن يدرك الزمان في سيلانه الدائم، وأن يبعد عنه كل ما يشعر بالثبات، خاصة ما في فكرة الزمان من آثار لفكرة المكان. وقد أتى «كانت» ونظر إلى الزمان نظرة ذاتية خالصة، وذلك أنه استبعده من الأشياء في ذاتها ومن التجربة الخارجية، بما هي خارجية، ونقله من الخارج إلى العقل، وقال عنه: إنه مركب فيه بفطرته، كإطار لا يستطيع أن يدرك مضمون التجربة الخارجية الحسية إلا بإدخاله فيه. كما جعل «هيدجر» «الآن» الرئيس هو «الآن» المستقبل.

إلا أن هذه النظرة تبقى ناقصة، لأنها ـ بلا شك ـ لا تعبر عن آراء كل المحدثين. إلى جانب أننا إذا دققنا النظر في برجسون وكانت وهيدجر، فإننا نرى فرقاً هائلاً بينهم، وإن كان هناك نوع من التطور المنطقي من كانت إلى هيدجر. إلى جانب أن النظرة اليونانية ما زالت مؤثرة في الفلاسفة المحدثين. فكانت ـ كما يرى بدوي ـ ما زال يسير في آثار أرسطو، وبرجسون لم يكن يأتي بشيء يختلف كثيراً عما قاله «دمسقيوس». أما هيدجر فالأمر من ناحية تأثره باليونان عسير التحديد، ولكن بدوي يجد ـ مع هذا ـ في أفكاره أصداء لما قاله بعض الأفلاطونيين المحدثين، ولكن تأثره الواضح كان بالمسيحية على وجه العموم.

وعلى الرغم من أن بدوي يستعمل هذه المقارنة بين «القديم» و«الحديث» لكنه يعود فيسرد لنا سرداً تحليلياً نقدياً فكرة الزمان ابتداء بالروح العربية التي يسميها «الروح السحرية العربية»، من دون أن يوضح ماذا يعني بمقولة: «السحرية»، علماً أنه يتحدث عن «النظرة الدينية» وليست «السحرية». وفي هذا

خلطه أو رغبة تنم عن هدف لا يعلنه الكاتب. فالأديان الثلاثة «اليهودية والمسيحية والإسلامية» تلغي الحاضر ـ من وجهة نظر بدوي ـ لحساب الماضي والمستقبل، وهو في الحقيقة غير دقيق في رأيه إذ إن الموضوع قد ينطبق على دين من الديانات الثلاث ولا ينطبق على آخر. وهذا الإلغاء يأتي لحساب الماضي والمستقبل. أما الماضي فلارتباطه بخطيئة آدم «أو هبوطه من الجنة كما في الإسلام»، والمستقبل، لأن فيه تحقيق الخلاص من هذا الوجود الخاطىء «وجود الإنسان» ونجاة الإنسان، أما في «نعيم الأبرار» أو في «جحيم الأشرار». وما حياة المرء في هذه الدنيا إلا تأهب ومعبر وسير ثقيل إلى الحياة الآخرة.

إن هذه النظرة ـ كما يعتقد بدوي ـ انتقلت إلى الحضارة الأوروبية الناشئة فأثرت في نظرتها الخاصة التي ستكوّنها عن الزمان، وعن التاريخ، في الأقل فيما يتعلق بسيادة «الآن» المستقبل على «الآنين» الآخرين من آنات الزمان، إضافة إلى تأثير المسيحية ـ من ناحية أخرى ـ بتعمقها الحياة الباطنة وانصرافها عن الموضوعات الخارجية إلى الذات الروحية الداخلية، فكان من شأن هذا أن انصرفت الروح الأوروبية عن العالم الخارجي إلى «نفسها» الداخلية.

ولعل أوضح تصور عن النظرة إلى الزمان «المسيحي» ما يمكن أن نجده لدى أوغسطين؛ الذي جعل الفكر هو الذي يصنع الوجود، وبواسطة وجود الذات أثبت وجود الموضوع، وتبعاً لذلك أقام نظريته في الزمان؛ التي اختلف فيها مع اليونانيين؛ حيث رأى أن الزمان ليس حركة جسم؛ وإنما هو مقدار للحركة، وأنه لا وجود له إلا إذا كان في «النفس» تأثر مستمر، وقياس الزمان عنده، ليس قياس أشياء ليست موجودة بعد أن كانت، ولكنه قياس شيء يظل منطبعاً في الذاكرة.

ولعل هذا ما جعل أوغسطين، من أجل أن يعطي للزمان صفة الذاتية، يرد آناته الثلاثة إلى أحوال النفس الثلاثة: الذاكرة، والانتباه، والتوقع، (ماضياً وحاضراً ومستقبلاً).

وإزاء هذه الذاتية في النظر إلى الزمان ـ وما زال الحديث يدور حول الحضارة الأوروبية ـ فإن بدوي يعرض تصور نيوتن وليبنتز عن الزمان. إذ قسم نيوتن الزمان إلى زمانين: مطلق ونسبي؛ الأول هو الزمان الحقيقي «الرياضي القائم

بذاته، المستقل بسلبيته، في غير نسبة إلى شيء خارجي، ويسيل باطّراد ورتابة، ويسمى أيضاً باسم «المدة» بينما على العكس منه نجد «الزمان النسبي»؛ ظاهرياً، عاماً مقياساً حسياً خارجياً لأية مدة «بواسطة الحركة»، وهو الزمان المستعمل في الحياة الاعتيادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقاً، وقد لا يكون متساوياً مطرداً، وأن هذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك، مقياساً لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق ـ كما أشرنا آنفاً ـ لا يرتبط بأية حركة.

إلا أن ليبنتز أنكر على نيوتن رأيه، زاعماً: أن الزمان هو «نظام التوالي». ولهذا فهو لا يقوم إلا في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى، أي إنه تابع للأشياء، وليس سابقاً عليها. ولهذا فإن ليبنتز يخطو خطوة واسعة في سبيل الوصول بهذا التعريف الجديد للزمان إلى مستوى عال من التجريد والذاتية، لكنه مع ذلك يظل موضوعياً إلى حد كبير.

وقد جاءت حملة كانت شاملة للنظريتين معاً، مع تركيز خاص على ليبنتز، لأن الأخيرة كانت هي السائدة في المدرسة الألمانية المعاصرة له في ذلك الحين «مدرسة فولف». فقد ذهب كانت في عرضه «الميتافيزيقي» وحسب الحجج الخمس التي تضمنها إلى البرهنة على أن الزمان ليس امتثالاً تجريبياً، بل هو قبلي؛ وأن الزمان «عيان» وليس تصوراً، فالزمان عند كانت إذن عيان خالص، وهذا «العيان الخالص» هو الشرط لكل معرفة قبلية لدينا عن الزمان، بما في ذلك البديهيات العامة ومضمون هذا العيان الخالص هو النسب أو الإضافات الزمانية التي لا بد أن تتحقق الظواهر على أساسها بالنسبة إلى الذات العارفة، أي إن الزمان شكل للظواهر ,ويستخلص كانت ثلاث نتائج من أقواله هذه، وهي: أن الزمان ليس شيئاً موجوداً بذاته، قائماً مستقلاً، وليس شيئاً باطناً في الأشياء كصفة موضوعية لها؛ وهو بالتالي لا يبقى، حين نجرد كل الشروط الموضوعية لامتثاله، لأنه لو كان قائماً بذاته، لكان شيئاً واقعيٌ وغير واقعيٌ معاً: واقعياً من حيث إنه لا يوجد مستقلاً عن الأشياء المتزمنة، وغير واقعي لأنه سيكون شيئاً ليس له من وظيفة في الوجود إلا أن يتقبل كل شيء واقعي فيه دون أن يكون ثمة أي شيء واقعي.

فضلاً عن هذا، فإن الزمان عند كانت شكل من أشكال الحساسية الإنسانية، أي إنه لا يرجع إلا إليها، فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا في التجربة الحسية إلا على هيئة الزمان، بمعنى «التوالي»، وليس إذن شكلاً للأشياء في ذاتها؛ أي للأشياء الخارجية، بصرف النظر عن الذات العارفة.

أما النتيجة الثالثة فهي أن الزمان هو الشرط الكلي القبلي لكل الظواهر أيّاً كانت. وفي هذا يزيد الزمان عن المكان؛ إذ المكان، بوصفه الشكل الخالص أي الخالي من التجربة، لكل عيان «خارجي»، قد حُدد على هذا النحو بما هو خارجي فحسب، فهو إذن «شرط قبلي» للظواهر الخارجية وحدها دون غيرها. أما الزمان فإنه شكل خالص لكل عيان باطن، وخارجي معاً. ولكن معنى هذا أن الزمان لا يفتقر إلى الحقيقية الموضوعية من حيث صلته بكل الموضوعات التي يمكن أن تقدم لنا بواسطة الحس. ولما كانت كل امتثالاتنا بالنسبة إليها حسية، فليس ثمة موضوع يقدم لنا في التجربة الحسية لا يخضع لشروط الزمان.

إلا أن بدوي يوجه عدة اعتراضات لنظرية كانت في الزمان، وعلى رأس هذه الاعتراضات: خلط كانت الزمان بالمكان، حيث كانت الحجج متوازنة في كلا العرضين سابقي الذكر. وهو في الوقت نفسه يسوق اعتراضاته على نظريتي نيوتن وليبنتز، حيث لا يقول بدوي بزمان مطلق مستقل عن الموجودات، وكأنه جرم قائم بذاته، ولا يقول أيضاً إنه نظام التواليات الممكنة، وهو بالتالي نسبة وإضافة بين الموجودات، ولا دخل له في تحديد طبيعتها، وذلك لأن الموقف الأول لا يجعل الزمان طابعاً جوهرياً سارياً في الوجود يحدد طبيعته وماهيته، والثاني لأنه لا يفعل هذا أيضاً بما يعزوه إلى الزمان من مساواة أو عدم اكتراث أو سوية بالنسبة إلى الموضوعات الذي هو نسبة بينها، فكونه نسبة ليس من شأنه أن يدخل الزمان في تحديد طابع جوهري يحدد هذا الوجود في طبيعته وماهيته وليس ينتسب إلى الذات في حالة المعرفة وحدها؛ وإذا كانت الذات في معرفتها تخضع له، فذلك لأنه ينتظم كل موجود، وفي كل حال من أحوال وجوده، بما في ذلك الذات في حال المعرفة. وعموماً فالمشكلة التي يجدها بدوي قائمة بينه وبين كانت قائمة في الإجابة عن سؤال: هل يمكن قيام علم الوجود، وعلى أي نحو، وبواسطة أية أداة للمعرفة؟

ثم يستمر بدوي في كتابه «الزمان الوجودي» في القسم الثاني منه، يناقش مسألة الزمان قيد البحث، فيتناول النظرية النسبية في الزمان، متطرقاً إلى خاصتها وأصولها، ونظرية أينشتاين، والنتائج العامة لنظرية النسبية المحدودة والمعممة، وصلة هذه النتائج بالفلسفة، كما تناول نقد كل من كاسيرر ودريش وبرجسون لهذه النظرية، وقدم لنا بدوي رأيه فيها أيضاً.

لقد فصل عبد الرحمن بدوي نتائجه العامة لهذا العرض التاريخي، إذ لمح فيها إلى القسمات العامة لمذهبه في الوجود الذي شرع به في القسم الثاني من كتاب «الزمان الوجودي» ومن هذه النتائج قوله: إن الزمان نوعان: فيزيائي، وذاتي وهو الذي يسميه فيما بعد «الزمان الوجودي»: وإن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بشكل عام. وإن الوجود وجودان: وجود الذات ووجود الموضوع. والوجود الأصيل «بالنسبة للإنسان» هو وجود الذات، وإن المقولتين الرئيستين اللتين يتعين بهما الوجود هما: «الواقع والإمكان» وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ممكن ووجود واقعي، أو وجود «ماهوي» و«آنية» كما يعبر بدوي. وإن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، وهي استخلاص لفكرة الإمكان ـ السابقة ـ وللصلة بينها وبين فكرة الواقع. وإن «الشقاق» في طبيعة الوجود أو «مشاقة» الوجود لنفسه يجب أن يعد المسلمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق، وإن فكرة «التوتر» هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية، وإن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء أن يدرك بها حقيقة الوجود الحي.

ويعرض لنا بدوي في قسم «الوجود الناقص» تحت عنوان «التناهي الخالق» موضوعات شتى مترابطة مثل: الفردية. ويقدم «لوحة» مقولات جديدة تندرج تحت تسمية «مقولات العاطفة ومقولات الإرادة». أما مقولات العاطفة فهي: مقولة الألم، ومقولة الحب، ويضيف إليها حديثاً عن «الثالوث الأول والثاني». ثم يتناول موضوع: القلق، وصلة هذه المقولات ـ عامة ـ بالزمان. ويعرض لنا بعد ذلك نتائج بيان مقولات العاطفة، والعلاقة بين الفكر والعاطفة. وهناك أيضاً ـ كما نوهنا ـ مقولات الإرادة؛ وهي عنده: مقولة الخطر، ومقولة الطفرة. ثم يقدم حديثاً عن «الوجود المنفصل» واللامعقول، واللاعلّية، ومقولة التعالي. ويتطرق بعد ذلك إلى ملكة الإدراك الحقيقية التي يجدها كامنة في الوجدان. ويتحدث بعد هذا عن

«منطق الوجدان» بعدّه منطقاً للتوتر.

يذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: ألا وجود إلا بالزمان، والزمان عنده سر التناهي، فكل وجود لفناء، ولكن الفناء تحقق الإمكان، وكل تحقق فعل، والفعل هو الخلق، فالتناهي إذن خلاق. وكما قدمنا آنفاً، فإن الوجود عنده ينتهي إلى نوعين: فيزيائي وذاتي، الثاني وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات؛ سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء. وليس ثمة فارق ضخم بين وجود الغير كذوات واعية، أو كأشياء جمادية. فكلاهما بالنسبة إلى الذات المفردة من ناحية المعنى سيان، والاختلاف ليس إلا في الدرجات، وبالتالي في موقف الذات بإزاء الواحد والآخر.

كما أنه يتصور أن الوجود الذاتي هو وجود مستقل بنفسه، قائم في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات، إذ كل منهما عالم قائم وحده وعلى حد تعبير كيركجارد: «كل فرد هو بذاته عالم، له قدس أقداسه الذي لا يمكن أن تنفذ إليه يد أجنبية».

أما وجود الغير عنده فلا نسبة له إلى الذات إلا من حيث الفعل؛ ولهذا لا تنظر إليه الذات إلا من هذه الناحية، وتبعاً لها يتحدد موقفها بإزائه. والفعل ضرورة للذات لأن الفعل تحقيق لامكانياتها، فلكي تحقق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل، والفعل لا بد أن يلم في وجود الغير وبواسطته، ولذا كان عليها أن تتصل بهذا الوجود المغاير. فانتقال الذاتية من العزلة المطلقة إلى الغيرية لتحقيق الإمكان ضروري إذن.

وفي هذا يعرض بدوي مسائل الوجود الرئيسة التي يراها قائمة في: الفردية، والطبيعة، والفعل، والاتصال، ووجود الغير «كأداة» أي «الإحالة».

فهو يرى أن الفكر الحديث يمثل صراعاً بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى من الثاني، وقد تحدث بدوي في هذا الصدد عن خطوات هذا الصراع بالتفصيل في كتابه «شوبنهور» المطبوع عام 1942. حيث يميل في هذه الفكرة إلى كيركجارد، متجاوزاً هيجل ـ كما في أغلب آرائه السابقة ويذهب إلى أن إدراك الذات المفردة لم يتحقق بعد، من الناحية الوجودية، إذ إنه نظر إلى الأمر حتى الآن من ناحية نظرية المعرفة «الفكر» وليس من ناحية الوجود. ثم يضيف:

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد: لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال من مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه.

ولإثبات ذلك يضع لوحة من المقولات التي يراعي فيها الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود، بحسبانه أن الوجود نسيج من التناقض، كل ما فيه يتصف بطابع التناقض. وهذه المقولات تمتاز بالتقابل والتوتر، مكونة من زوج زوج. فمقولات العاطفة، الأصل منها: تألم، حب، قلق، ومقابلها: سرور، كراهية، طمأنينة. أما الوحدة المتوترة فهي: تألم سار، حب كاره، قلق مطمئن. أما مقولات الإرادة فهي، الأصل: خطر، طفرة، تعالٍ. وما قبلها: أمان، مواصلة، تهابط. في حين أن الوحدة المتوترة هي: خطر آمن، طفرة متصلة، تعالٍ متهابط...

وينتهي من هذه المقولات إلى الرأي: إن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود. فالثالوث الأول عن الوجود بعد أن تحقق، والثاني عنه وهو ينزع إلى التحقق، والثالث في حال التحقق الفعلي على هيئة حضور بالفعل. وإن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع الزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً؛ فالأول إلى الماضي، والثاني إلى المستقبل، والثالث إلى الحاضر. وإن الزمان ـ بالتالي ـ طابع جوهري للوجود يعيّن كيفياته ويحدد طبيعية أحواله. أما التوتر عنده فهو: التركيب الأصلي للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود وذلك إبان وحدة التوتر ـ أعلاه، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحي للوجود. وإن أحوال العاطفة هي أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتي في حال التحقق، وبالتالي تدرس من هذه الناحية، أي ناحية وجود الذات، أما إذا درست من ناحية صلتها بالغير، فإنّ هذه الأحوال ستكون نفسانية وليست وجودية.

بينما يرى بدوي أن العاطفة هي: حال معبرة عن الوجود الذاتي في تحققه العيني: حال وجدانية لا فكرية؛ بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، وبعكس الحال في الفكر حيث لا يكون العقل غير مرآة عاكسة. وإن الإرادة ـ عنده ـ قوة للوجود الذاتي بها يحقق ما به من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل في

وسط الأشياء والذوات. وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتتعلق به ثم تحققه بواسطة القدرة. وهذا الاختيار ليس معرفة للأفضل أو الأنسب، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن. وهذا الفعل أوّلي قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه، فعل نسبته إلى الذات أنه مكون لها في تعينها، وليس مجرد معرفة بما عليه لنحقق إمكانياتها.

ولما كان الممكن لا نهاية له، عند بدوي، وكان التقابل صفة جوهرية في كل موجود، كانت الإرادة في حالة «عدم تيقن» بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن: إذ يبدو لها أن الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى فلا يكون لديها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه، وإلا ملكتها «البلبلة» وألتاث عليها الأمر، فتقف عن كل اختيار. وهذه نتيجة لا تستطيع الذات أن تنتهي إليها، إذا كانت تريد أن تحقق نفسها، فليس أمامها إذن إلا أن تخاطر، فبهذا وحده تحقق أفعالاً وإمكانيات، أي تحقق وجودها.

وعلى هذا فكل فعل للإرادة ينطوي على مخاطرة، ولهذا قال بدوي: إن المقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة؛ الخطر بوصفه «صفة الموجود» والمخاطرة بوصفها «فعلاً لمن يتعلق بهذه الصفة». ويستمر يتابع جذور أفكاره هذه عند الفلاسفة، شارحاً مقولات الإرادة، التي أتينا عليها قبلاً، ووفقاً لنظريته، حتى يتصدى لمهمة إقامة منطق جديد على أساس فكرة التوتر؛ بما يعني إدخال فكرة «الزمانية» في تقسيم الأحكام، والقول إن التوتر هو مبدأ المنطق الجديد بدلاً من مبدأ «الهوية» المعروف في منطق أرسطو. ويقدم ـ استناداً إلى ذلك ـ معنى جديداً للحمل، وبيان الجدة في الحكم والقياس، ثم يتحدث عن «الأحكام الوجودية» و«أحكام الهوية»، والحكم من حيث الكم والكيف، وبيان معنى السلب، والجدة في القياس. ويقدم لنا بعد كل هذا نتائج منطقه الجديد.

ويظهر عبد الرحمن بدوي في كتاب «الزمان الوجودي»، من خلال عرضه الإجمالي العام لبعض النتائج التي يأتي بها «المنطق الوجودي» الذي دعا إليه، أن ثمة فارقاً هائلاً بين هذا المنطق و«المنطق العقلي»، وأنه وإن شابه في الظاهر بعضاً من المحاولات التي قامت لايجاد «منطق وجودي»، مثل محاولة هيجل، فإن الفارق لا يزال كبيراً، وذلك لأن العامل الأساسي في تكوين المنطق الوجودي هو

فكرة الزمان، و«الزمانية» التي يجب أن تدخل في كل تقسيم للأحكام، وأن يعبر عنها صراحة أو يفهم وجودها ويحسب له كل حساب، حتى يقول بدوي: إن أنواع المنطق التي وضعت حتى الآن ابتداء من منطق أرسطو حتى منطق هيجل، والمنطق الرياضي المعاصر، لم تحسب للزمان أي حساب. ومن هنا كان إخفاقها في الانطباق على الوجود، وذلك لأن الوجود يقتضي الزمان عنصراً مكوناً لجوهره، فإذا استبعدناه من المنطق فقد استبعدنا انطباق هذا المنطق على الوجود الحقيقي. وبإدخال الزمانية في المنطق يهدف بدوي إلى إدخال فكرتي التوتر والخلق؛ التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب، والسلب معناه الوجودي العدم، والعدم مصدره التناهي، والتناهي أصله الزمان، فالسلب على هذا ناشىء عن الزمان، والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود، لأن التعيّن لا يتم إلاّ بالسلب والتحديد، وهذا هو العدم. فالعدم إذن بالنسبة له هو شرط للإيجاب، والتوتر إذن ناشىء عن الزمان. أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم، والعدم شرط الوجود، فالزمان إذن أصل شرط الوجود، والوجود هنا تحقيق الإمكان، والتحقيق فعل، فالوجود بهذا فعل، والفعل خلق لأنه نقل للإمكان إلى الواقع... وهكذا.

وهنا يصل بدوي إلى النقطة الحاسمة في مذهبه وهي: أن الزمانية عامل جوهري في تكوين الوجود منظوراً إليه من هذه النواحي، وعلى أساسها حاول أن يفسر أحوال الوجود: التوتر والخلق.

ثم يستمر بدوي، في بيان مذهبه، شارحاً موضوع «الزمان والخلق»، موضحاً الصلة بين الزمان والعدم ـ ذاكراً مشكلة العدم، ناقداً رأي برجسون في العدم، ومعناه عند هيدجر، مقدماً نظريته في العدم، والنتائج التي توصل إليها، ليقول لنا أخيراً: «إن الزمان هو علة الاتحاد بين العدم والوجود».

إن فكرة العدم لدى بدوي تضمن لنا كون العدم عنصراً جوهرياً مكوناً للوجود؛ إذ العدم داخل في تركيب الوجود، ولا سبيل إلى القول إنه وهم، فليس الأمر بعد أمر تصور ذهني أو حال عاطفية «كالقلق»، بل أمر تركيب الوجود نفسه. ولما كان من الثابت أن هذا التركيب منفصل، أي على هيئة وحدات منفصلة بينها هوات لا تجتاز إلا بالطفرة، ولما كان العدم هو هذه «الهوات»، فهو إذن شيء إيجابي موجود في نسيج الوجود، وليس شيئاً يغشاه، ويضاف إليه إضافة خارجية،

أو كائناً من بين الكائنات الحالة به. فالوجود إذن سداه الوحدات المنفصلة «الذات بالنسبة إلى الوجود الفيزيائي، والذوات بالنسبة إلى الوجود الذاتي، ولحمته العدم؛ ولا معنى بعد لاشتقاق الواحد من الآخر، أو إدعاء أن العدم سلب لا يفهم إلا بالوجود وكأنه مشتق منه... ولا مجال عند بدوي لتصور العدم وكأنه إناء يحوي الوجود ويمتلىء به، أو للقول إن الوجود غزو للعدم، أو إن العدم بساط يمتد عليه الوجود، أو إن الوجود قد نشأ عن العدم وكأنه تكوّن من مادة سابقة. فكل هذه التصورات خاطئة برأي كاتبنا.

ويعود بدوي في مبحث «التاريخية الكيفية» ليتحدث عن الزمان والمنفصل ثم الذاكرة والزمان، ويحاول أن يقيم لنا تفرقة بين آنات الزمان، ويحكم «إن الإمكان أسبق من الواقع». ثم يتطرق إلى المقولات، كمعبر عن الآنات الزمانية، والإشكالات والأغاليط في فكرة السرمدي؛ ليقول: إن السرمدية وهم، ولا وجود إلا وهو متزمن بالزمان. ويتحدث كذلك عن الدهر، وكون الزمانية «اسيانة» بطبعها. ثم: الأولية بين الآنات ووحدة الآنات، والوجود التاريخي الذي «تاريخيته كيفية».

لقد رأى بدوي، فيما سبق، أن لا تحقق للوجود على هيئة الآنية إلا بالزمان، ولا آنية إلا وهي متزمنة بالزمان... وتلك هي: «الزمانية»؛ الطابع الأصيل للآنية. وكان عليه لذلك أن يجد خواص الآنية في الزمانية، وهذه الخواص هي: المنفصل، والتوتر، والإمكان.

أما صفة المنفصل فتدعو إلى وصف تركيب الزمانية بالانفصال، فيقضي بهذا على فكرة الاتصال، ومعنى الانفصال في الزمانية أنها مكونة من وحدات منفصلة عن بعضها البعض، وليس بينها غير هوات مطلقة لا سبيل إلى عبورها مباشرة. والإمكان معناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه، وهو سابق على التحقق ضرورة. وقد سبق أن أشار إلى فكرة التوتر أكثر من مرة. ويرى بعد هذا أن فكرة «السرمدية» فكرة مليئة بالإشكالات والأغاليط فإننا إذا فهمناها بمعنى الآن الدائم... فقد قررنا أن ثمة فعلاً واحداً لا أجزاء فيه، وهذا الفعل لم يكن له قبل إمكان، ولن يكون كاملاً في ذاته: وإلا فرقنا بين أجزاء فيه وخرجنا بهذا عن الحاضر الدائم إلى مستقبل وماض. ولذلك لا نستطيع ـ حسب

رأي بدوي - أن نتصور فعلاً كهذا إلا خارجاً عن الزمان. وهذا ما قاله فلاسفة آخرون، إذ انتزعوا السرمدية من كل زمانية، وهذا غير ممكن بتصوره، فوضع السرمدية مقابل الزمان وهم لا مبرر له، والقول بأن ثمة سرمدية خالية من آنات الزمان الثلاثة قول زائف، وتصوير مشوه لحقيقة الوجود... وكل ذلك، وغيره، يجعل بدوي يصل إلى النتيجة النهائية التي يكشف من خلالها حقيقتين رئيستين، الأولى: أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل ما ليس بمتزمن بالزمان فلا يمكن أن يعد وجوداً. وتلك هي ما سماها بدوي بتأريخية الوجود. والثانية: إن كل آن من آنات الزمان مكيّف بطابع وجودي، عاطفي، إرادي خالص. وليس الزمان إذن مكوناً من وحدات كمية بل كيفية، فالزمانية إذن كيفية، وهاتان الحقيقتان معاً هما ما عبر عنهما بدوي بقوله: «إن الوجود ذو تاريخية كيفية».

المذهب الإنسانوي العربي
في فكرنا التأسيسي
وفي القطاع الفلسفي الراهن

د. علي زيعور(*)

مدخل:

مدخل: الإنسان عينهُ فلسفة متجدّدة ومقصد العلم ومعنى المعاني.

أعمومات، طرْح الهَم في بعديه المادي (مستويات العيش) والنظري (نداءات حقوق المواطن):

ربما يكون الإنسانُ في عادات تفكيره المتغيِّرة، ومن حيث هو القيمة الكبرى والغاية القصوى، أبرز منطلق، ثم أحد أبرز مقاصد هذه الموسَّعة[1]، منذ ظهور الجزء الأول منها في نهاية السبعينيات، فهو الكائن العظيم، والقاصد والمقصود معاً، والوجود الموضوعُ - باستمرار - على المحك، أو كغرض للتساؤل والهَم، ومما نحذر منه، أو نضعه أمام الوعي والفكرنة، اعتبار النظر في الإنسان ترفاً أو عقيماً أو مذهباً قديماً مغلقاً: فالإنسانوية نظر متجدد غير متوقف، ومشروع نافع وضروري، ومهمة حية مطروحة لا تتحقق مرة واحدة، ولم تتخصص بحضارة أو بفلسفة أو بدين. كذلك فنحن، ومنذ هذه البداية، نعتبر الإنسانوية قراءة مستمرة

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

لذاتها، وخروجاً مستمراً من ذاتها توخياً لعدم الوقوع في الاكتفاء الذاتي والبلادة؛ من هنا يتأتى نقدنا الاستيعابي التثميري، في الفكر العربي المعاصر، لمعنى الإنسانوية الراهن أو لحقيقتها المحينة، ثم المستغلة، في نسق «الحضارات القوية المتحالفة» تحت اسم: حقوق المواطن[2] المنغرسة في شروط مادية اقتصادية غير معادية أو غير جارحة.

يبتعد الموقفُ الراشدُ عن القول بالإرادة المطلقة (المنفلتة، الكاملة) للإنسان، وعن اللامشروطية للحرية؛ كما يتجاوز الموقفُ الراشد أوهاماً تغذي القول بالموضوعية المطلقة المنفصلة تماماً عن كل ذاتاني، وعن الإمكان والحقل، عن البنى واللاوعي والتشكل الاجتماعي أو النمط المادي والعوامل البيئية المسبقَة... بكلام يوضح الواضح، إنّ ذلك الموقف رافض للرخاوة أو للتفاؤلية الساذجة التي تجعل الذات كلية الحضور والقدرة، أو تؤسسُ المعرفة على الذات والعقل والإرادة الحرة.

أين الطريق؟ كيف نصل إلى حيث لا تتحكم ديناميات المجتمع القاهر والمنغلب بالإنسان؟ الإنسان في مجتمعات غير مشتركة ومساهمة في سباق الإنتاج والتفكير، أو السلع والثورات، محتاج للتأنسن، وللتوكيد الذاتي ضد المسبّقات أو المعوّقات للتفكير الحر ولتعميق الإنساني في الإنسان والعلائق. لا أحد كالإنسان في تلك المجتمعات مدعوٌّ لأن يحارب ويُرسِّخ: لأن يحارب القواهر، ويرسِّخ ما يصقل صياغة الذات وفق خصائص الصحة النفسية، والعقلية المنتجة، والشخصية السوية الابتكارية.

أ ـ الإنسانوية والإنسان في الفكر العربي الإسلامي، قراءة بدوي

١ ـ قراءة التراث بعين الإنسانوية [المذهب الإنساني]، خصوبةُ محاولة عبد الرحمن بدوي:

شهدنا، في جلسة سابقة، تأثيم قراءة بدوي ثم إماتتها. في هذه الجلسة سنشهد إعادة إحيائها بقتلها؛ أو بعد قتلها. سنلاحق بذورها التي بعد أن ماتت وانغرست في التراث الفلسفي أينعت وأحيت. فنحن نحترمها ونباركها، لأننا نتغذى بنسغها، نَتَأسس عليها ونراكمها؛ وننتقدها كي نتملكها ونستوعبها

ونستكشف مجالاتها واحتمالاتها.

نحن إنْ رفضنا فكريات بدوي، المعادية للعلم والعقلانية، فلكي نستدل على الطريق. لم تكن فلسفته الطريق، لكنها كانت ضرورية للإرشاد إلى ما تكون الطريق، وإلى ما يجب أن نكون ونرى ونفعل. نظرته علمتنا، أرشدتنا إلى نقائضها. فمعظم نقائض ما قالته الوجودانية العربية هو المتبقي، والمنعش، وسقطاتها نَوَّرتنا.

2 ـ نزعة التنوير ليست مفقودة في التراث، من ممثلي الإنسانوية العربية الإسلامية:

توجد نزعة التنوير في الإسلام عند عصابة المجّان (بشّار، أبي نواس). ثم كان هناك، من جهة ثانية، في الإسلام من استشهد في سبيل الحرية (صالح بن عبد القدوس)،(ابن المقفع)، وكذلك فالذين قالوا بأن الإنسانية تتقدم باستمرار كثيرون: جابر بن حيان، المذاهب الغنوصية، الاتجاهات الإسلامية الباطنية، وأتباع المذهب الطبيعي. لقد وُجد تيارٌ لم يكن خفيف الشأن يدعو إلى التقدم، ويرفض المقولة التي ترى أن المُضي في التقهقر، ويؤمن بقدرة العقل على الاستغناء عن الأديان، ويدعو للمساواة بين الأمم والأعراق.

3 ـ انطلاق الإنسانوية المحدثة من التراث والحداثة معاً:

ليس بدوي ذلك الفيلسوف الدارس للوجود، وبتوافق مع الفلسفة الوجودية في العالم فقط، إنه أكثر وأوسع. فحصره في ذلك الميدان إقفالٌ له، وتضييق لآفاقه؛ وتكمن في تخصصه، وهو تخصُّصٌ في الفكر العربي الإسلامي، قوته وإشعاعه. من السوي أن نتخصص في فرع، وإن كان غير ضخم، من فروع الفلسفة؛ بذلك قد يحصل التطور والاغتناء. ومن السوي أيضاً، بل من الواجب الواضح، الانكفاء على تراثنا الفلسفي نعمل فيه النقد والاستيعاب، وننطلق من خصوصيات حضارتنا والتركيز على الإنسان في وضعه الراهن وفي مآله. يمضي بدوي من الفكر الوجودي المعاصر، ومن الوعي بالتراث العربي والإسلامي؛ هو لا ينطلق من دراسة الإنسان العربي الراهن في مجتمعه وتاريخيته: انتهض من التراث الفلسفي، وحرّك كل القطاعات الفلسفية التي هي من خصوصيات الفلسفة

عندنا، أي إنه نَظَّر في التصوف، وعلم الكلام، والمنطق، والإلهيات، والحكمة العرفانية، والحكمة، والفكر الديني... كل هذه تشكل الفلسفة بمعناها التراثي العربي الإسلامي، أو إذا أخذنا بذلك المعنى فهي، كما قلنا تكراراً، غنية؛ لم تتوقف عند ابن رشد بل استمرت حية فاعلة في جامعاتنا القديمة: القرويين، الزيتونة، الأزهر، النجف، ومراكز التعليم الديني الكبرى في البلاد الأخرى الإسلامية غير العربية.

ماذا فعل بدوي، وكيف؟ أي أين فكر ونَظر؟ ماذا كان وكيف كان خطابه إلى: «من يَعْقلون»، ومن «يُبصرون» و«أولي الألباب»... وخطابه الفلسفي، في المعنى العربي الإسلامي للفلسفة، هل هو منفصل عن خطابه الفلسفي الذي نراه تحت اسم الوجودانية العربية؟

هنا يُقرأ بدوي كمَن لا ينطلق من تيار أجنبي، ولا من فيلسوف معيَّن أو وجداني. نقرأه الآن من حيث إنه يتحرك داخل الفلسفة العربية الغزارية، وينتمي إلى تيار منها أو يطور قطاعاً من قطاعاتها المتداخلة، أو يُحيي بعض مجالاتها ويغذيها. كما أننا سنحاول أن نقرأه في أحكامه التعميمية على الفلسفة العربية الإسلامية، وفي نظرته للإنسان العربي وفضائه أو مساره الحضاري، وفي تصوره الشَّمَّال للفكر العربي، و«العقل» العربي.

4 ـ منطلق متين، ومسار معافى متزن:

لم يُخصِّص عبد الرحمن بدوي دراسة منفردة لمعالجة الشخصانية في حد ذاتها، أي من حيث هي مذهب شاع في الفلسفة واحتل مكانة بين النظريات الفلسفية المعاصرة. لقد كانت الوجودانية، والقيميات، والإنسانوية، والظاهراتية، والوضعانية المحْدَثة، والماركسية، الخ. نظريات جاشت واضطرمت في الفكر الفلسفي، إنْ في العالم أم في الخصوصي الثقافي العربي، والشخصانية في مفكرنا العربي ليست فقط مزدهرة عند الحبابي الذي رَبَطَ جهوده بها؛ فهي أيضاً موجودة عند عبد الرحمن بدوي الذي ـ في الجانب الثاني من شخصيته الفكرية ونشاطه الفلسفي، أي من حيث هو مؤرخ ومؤصل للفلسفة في الذات العربية ـ قدَّم دراسات ثمينة أصيلة في مجال النزعة الإنسانية [الإنسانوية، الإنسانانية] داخل الفكر

العربي الإسلامي[3]. ولقد كان هذا النوع من الدراسة، في تحليلنا للفعل الفلسفي، أنفع تأثيراً وأصدق مقالاً. ذلك أن الانتهاض من الواقع التاريخي، أو من السياق الثقافي الاجتماعي للإنسان العربي هو الطريق الأوعد والمنهجية الأسلم أو الرؤية المعافاة والموسَّعة للمجالات والآفاق أو للحقائق والمعاني.

في تناول بدوي للتيار الشخصاني، وللنزعة أو للمذهب الفلسفي في الإنسان، هل نَفَع؟ ثم هل كانت منهجيته الفكرية فلسفيةً وأدت به إلى منتوجٍ صائب أو، بكلمة أوفى، هل قول بدوي - في الإنسانوية العربية الإسلامية - صحيح سليم؟

الجواب السهل، والذي يهَون أيضاً مقاله، هو القفز المباشر إلى تهمة التلفيقانية، أي إلى أن نفتش عن عناصر تسهل علينا تقديم منهج بدوي بطريقة يبدو فيها يقطع ويجزىء ثم يظهر ويخفي، أو بطريقة يبدو فيها يُلصق مصطلحات غربية من سياق ثقافي مختلف عن سياقنا الخصوصي، أو يتعسَّف في تمطيط المصطلحات الفلسفية العربية كي تقتبل المعنى الحديث المسقط عليها والمراد لها... بعد ذلك، وبعد تطبيق ميسر لمسبقات جاهزة في النقد المسطح المبسط ينتقل الجواب إلى تجويز «ذَبح» نظريات بدوي، أي إلى استصدار المشروعية والشرعية كي ننادي بأن تلك النظريات مستوردة، وأن صاحبها «وكيل بضاعة» أوروبية، ومردد لأفكار غير منتمية ومعلبة.

5 ـ مجالات قراءة بدوي الإنسانوية للتراث، إعادة النظر في المهمشين والمنسيين، استكشاف قوى أو منطلقات:

لم يكتف بدوي بأن يتدبر الوجودانية، ويُسهم - من ثم - في إغناء تلك الفلسفة في «الدار العالمية للإنسان»، ويمثل العطاء العربي في تلك الدار عبر تلك الفلسفة تمثيلاً يضاهي عطاء أمم نشيطة، ويذكر بالفعل الفلسفي أيام الكندي أو ابن رشد. بعد هذا التقدير، الذي قد يُظن أنه انفعالي أو إيديولوجي[4]، يسجل لبدوي، تحت عنوان المجلوبات والزائنات، أنه أضاف وعدل: لقد أعاد بنية الوجودانية بحيث صار مذهبه مختلفاً إلى حدًّ ما عن المعروف في ذلك التيار داخل فرنسا. ولعل علاقة «الكينونة والعدم» بـ «الكائن والزمان» أبْهَتُ من سلطة

الوجودانية الفرنسية على عبد الرحمن بدوي. بل ربما جاز، برغم المحاذير، إقامة مقارنة بين سلطة هيديجر على سارتر، ثم بين الأول نفسه (أو الثاني، حتى) على بدوي. أتلك موضوعات ليست فلسفية؟ طبعاً! لكنها، أليست نافعة وتقترب من الصدق ومن لزوم أن تكون؟ بلا شك! عندنا على الأقل.

يتأسس بدوي، في دراسة النزعة الإنسانية في الفكر العربي، على خصوصيات تراثية. كما أنه عبرّ عن لحظة تاريخية في الوعي الفلسفي العربي، حيث التعطش للإسهام في الفكر الفلسفي العالمي، وللاستقلال الخلاق في دنيا «الحكمة الخالدة» أو الحكمة النظرية التي أنتجتها «تجارب الأمم وتعاقب الهمم». ثم إنه لم يتراجع عن مذهبه في الإنسان، ولم يتخل عن مذهبه الوجودي، وعوضاً عن أن يكتب المسرحيات التي تجسد ذلك المذهب، توجه إلى تبيئته وإبراز جذوره في التراث العربي، وإلى إظهار دور الفلسفة الملتزم. وبذلك التوجه غدت أوضح من ذي قبل الحرائةُ في الفكر الفلسفي المحض التي يجب أن تقوم - بحسب تحليلنا - مستقلة لكن مؤثرة متأثرة داخل الفكر الفلسفي العربي العام الذي سبق أن قسمناه إلى: فلسفة محضة، فلسفة متدينة، فلسفة دينية، إيديولوجيات، الخ... إلا أنّ بدوي - برغم أنه كان نظرياً - دعا إلى عدم إغفال الموجود والحيّ والحاضر أو هذا الإنسان، وليس الاهتمام بالبناء الفكري المحكم الصياغة والأجزاء، لم يَظهر لنا أنه انصرف فعلاً إلى الفعلي والأعياني والمنفرد والشخصي. لم ينكب على ما هو معاناة، وتجربة للإنسان بألمه وقلقه وتمزقه (وما إلى ذلك من مصطلحات غنى لها الوجودانيون والرومانتيكيون...) لقد بقي بدوي في سياج المعرفة المطلقة، والتجريدات، أو ما هو أعم وأشمل في الوجود وفي العقل، حيث صار عندنا مذاهب تتسع لكل شيء وتفسر كل شيء داخل كل شيء لم يدرس المذهب الإنسانوي عند بدوي الإنسان العربي في مواقفه الاجتماعية التاريخية، ولم يتدبّر علائق ذلك الإنسان العائلية والاجتماعية والمهنية، ولم يَدرس الفعل السياسي العربي ولا القيم السائدة: فكأنّه تحصّن في تُقْيةٍ سياسية اجتماعية يحاربها المذهب الوجودي نفسه، والثقة أو الالتزامُ بالإنسان، وبدور عقله، وبدور الفلسفة في التشمير والتعمير[5].

6 ـ الاختلالي والمخل في الإنسانوية العربية الراهنة وفي المذاهب القريبة منها:

تريدنا تلك الفلسفات أن نرتد إلى مقولة الحدس التي لا تحتاج لكبير عناء كي تتحول إلى عملاق، أو متغلب، أو رئيس (بطل نرجسي، عُصابي، فولكلوري) وحتى على الصعيد المعرفي [الأبيستيمولوجي]، فإن الحدس، الذي هو قابل للكثير من النقد[6]، غير مقبول إلا داخل حدود له، يبدو عندها منتجاً للمعطيات الضرورية للفكر، أو التي تكون نقطة انطلاق محدودة للتفكير، كما نقبل الحدس أيضاً في دور المستبق والمخمِّر. . . ومع الحدس ترد أيضاً، أو تنهال، مقولات ترتد إلى عالم الوجدانيات والذاتانية والتأويليات. وكلها مقولات هي، على غرار الحدس، لا بد أن تخضع لدور البرهان أو لسلطة العقلانية والتجريبية.

كما أنّ الشخصانية والوجودانية والنزعة الفكرية الإنسانية، فلسفات تغذيها ـ أو غذتها ـ فكرة دينية غربية التلوين، عربية النبع. لذا كان التصوف وسيطاً: لقد التجأ بدوي إلى التدين (على النحو الصوفي) كي يتبرّر أو يسند مواقفه؛ بل ويلجأ هنا العربي، لكي يعزز ذلك التيار، إلى المثالي والفني والصوفي والمستسري والفيَاوي والفكر الإيماني (بنوعيه العقليماني، والمحض). فالتأملي هو الذي، في هذه المباحث النظرية، يسود ويتحكم، في حين يضعف التغذي بالعلمي المحض، والعقلاني، وتحليل الظواهر العينية التاريخية، والتجريبي، والالتزامي بالإنسان والمجتمع.

وإذا وضعنا على منضدة النقدية الاستيعابية خصائص أخرى لمذهب الإنسانوية، وهي المثالانية والنخبوية والفردانية، فإننا ـ وإذْ ننطلق من فلسفة لا تنحصر بالمثالي والنخبوي والانقفال على الفرد ـ لا نوافق ذلك المذهب على «نظريته» الرخوة الهشة، المثالية والتجريدية، في الإنسان. نريد مذهباً في الإنسان يدرس الإنسان، وانجراحات الحقل، والإيديولوجيات القائمة.

لا نريد تقديماً ناقصاً للفلسفة العربية الإسلامية، وللفلسفة المعاصرة عموماً. الاهتمام بالإنسان العياني منشط لوعينا الفلسفي؛ وموجه للمنهج الفلسفي وللرؤية الفلسفية صوب العلوم الإنسانية، والممارسة الفعلية، والفعل السياسي العقلاني، والدولة الديموقراطية الحرة. وحتى الحصة التي تكرّسها، داخل القطاع التراثي،

للحكمة العملية، هي حصة غير بارزة بقدر ما هي كاشفةٌ لنا عن إهمالنا لذلك المجال، أو عن سوء تقدير لتلك الحكمة وعلوم الإنسان.

٧ ـ الفلسفات الراهنة في نشاطنا الفكري الراهن. نحو الانطلاق من الإنسان المنغرس في وقائع وتاريخ أو في مواقف وعلائق:

بفعل تلك الفلسفات، جرى شبه انقلاب في الوعي الفلسفي العربي، وفي الماورائيات عموماً. فالمعروف أن الإنسان، في ثقافتنا بسلوكاتها النمطية وأفكارها الراسخة الأكبرية، ليس هو المنطلق ولا المعيار ولا الأساس والغاية. معظم الأيسيات [الأنطولوجيا، علم الكائن] العربية دينية، والمعرفيات [المعرفياء] العربية مرتبطة بتلك الأيسيات ارتباطاً خضوعياً أو وثيقاً. وتُلحَظ أيضاً تلك العلاقة اللاّمنفصلة بين القيميات العربية وأيسياتنا المعهودة. إن التيار الوجودي، كالشخصانية والإنسانانية، ينطلق من الموجود أو من هذا الإنسان بوجوده العيني في هذه الدنيا، وأمام الله أو منفتحاً على الألوهية. فلا انطلاق هنا من الكينوني والماهوي في النظرة للإنسان. نتوقف لحظة لنفكر: لا يريد النظر التكييفاني الشّمّال الانحباسَ في مذاهب فكرية مطلقة أو شمّالة؛ يريد دراسة الإنسان المعيوش العائش أو هذا الموجود الفعلي. إنه يمركز حول الكائن الحيّ هذا، وليس حول المنتوج العقلي أو حول مذاهب ومفاهيم كبرى مجردة... ذلك هو خطابنا في الإنسان. وهذا الخطاب لا يقصر الإنسان على الإنسان: لا يقْفل، لا يحصر أو يحاصر، فمن السديد الملاحظة هنا أن ذلك المذهب يحاور التيار الواقعي، والتيار الإيماني؛ وهو مذهب ما توقف في منتصف الطريق، ولا تعب: هل يَفْتَح الوجود البشري على ماورائيات جديدة؟ أيريد أن يلغي الماورائيات التقليدية؟ كلا! ليس المقصود هنا شيئاً أكثر من المحاورة؛ فسيبدو أن الفلسفة المستقلة عن الدين ليست، في المجال هذا، عدوة للدين... والأهم هو أن لا مجال أيضاً لإشكالية علائق الماورائيات بالإنسان العربي والإنسان عموماً (ولا سيما المسلم). لا نتساءل: هل نضع الإنسان أولاً ثم الألوهية عند القمة، أم نضع الألوهية أولاً بعدها ننزلق للبشري؟ فليست جارحة للإنسان علائق الألوهية والأنوسة. إننا بحاجة إلى نظرية في الإنسان لا تُقفله، ولا تبتره؛ أي إلى رؤية خلاقة حية لعلائق الإنسان بالله وأمام الطبيعة والمصير.

تعتبر الإنسانوية والوجودانية والقراءات الفلسفية المعاصرة الواقع والإنسان عندنا، أقدر من ناصر الاتجاه الذي، في فكرنا الراهن، يميل من روح الآدابية باتجاه صقل المعيوش، والإنسان هذا، والعيني وما في الأعيان. فالإنسان، في فكرنا الراهن، هو العائد[7]. لكن هذا العائد يفتش عن مكانة لا يتقفل فيها على نفسه، ولا يستهلك ذاته ولا ينتفخ داخل نرجسية ونُفاجية، لا بد إذن من علائق غير منجرحة، وتكون حيّة ضرامية، بين الإنسان وقيمه، وبينه وبين حقله. فكل ما هو ذاتاني لا يكفي، ولا يُشبع الإنسان بعبارة أخرى، نحن لا نرتد إلى التراثانية، ولا إلى الماورائيات بمعناها التقليدي أو بصيغتها وعلائقها المعهودة مع الإنسان، ولا نرتدّ عن الإيمان بالإنسان وبعقله وحريته ومسؤوليته. إننا نريد الإنسان الذي لا ينقفل على وعيه أو على الآخر، ولا يَغرق في مجتمعه، ولا يُخضعه فعل سياسي قاهر. ونريد الحقل الذي يُغذي عوامل إزهار الإنسان، ويتغذّى بعطاء هذا الإنسان الذي هو أشمولة واحدة من البيولوجي والاجتماعي والعقلي، من الواعي واللاواعي والمخيالي، من الإرادة والعقل والرمزي.

8 ـ أُشمولة، نَقص تضئيل التاريخ على حساب الإرادة والوعي والحضور:

يَحْذرُ الخطاب الفلسفي من النظرة المتبجحة للوعي والحضور والإرادة. فالتمركز حول الإنسان وحده، في مجالات المعرفة والوجود والقيم، قد يوقع في مخاطر، وفي الرجوع إلى أوهام البشري والتصورات النرجسية التي نبه إلى ضلالها داروِن وفرويد والمعطيات الراهنة في العلوم، حيث الرؤية التي لا تقفلنا على الاستهلاكي والمادي، بل والتي تعيد النظر في الكسبي والفيزيائي أو في السببية والمادة، والقانون.

كما أننا نَحْذر من جهة أخرى، من مرض الإنسان بالأنانية، وبالغرور، وبالانقفال، وبالفُصمة حيال الكون والمتعاليات، لربما يكون علينا، في كلمات أخرى، الحذر من تلك الأنانية عند البشري، والتي تمركز حول الأنا وحدية، والتي تقصي الطبيعة وتستبدّ بالكائنات والوجود والتصلب حول الذات وحدها الآحادية والمقفلة على المطلق. ألا يلاحظ اليوم، برهاوة، أننا نرى بعض الأمم المتقدمة جداً في الصناعة والتّقانة تستغل الإنسانوية أو مقولة حقوق الإنسان من أجل الدعاية لمصالح «الغرب» وباسم «عقلانيته»؟.

يهمنا جداً كل خطاب في الشخصية ينظِّر لها، أو يتوجه بها، كي تكون مطالبة بحقوقها السياسية الاجتماعية، ومحققة فعلاً لتلك الحقوق ولما بعد تلك الحقوق؛ وكي تكون شخصية غير اعتمادية: تتكل على نفسها، وتثق بعقلها، وتتحمل مسؤوليتها وحريتها؛ بقدر ما تنمي الكينوني وترفع مستويات الحضارة لحقلها. ويهم الفكر العربي الراهن/المستقبلي، من جهة أخرى، كل خطاب في العقل وفي مناهجه، إذ ما تزال حتى اليوم العقلانية، أو الفلسفات العقلانية، هي الأقدر؛ لكنها ما تزال عاجزة عن تفسير قدر الإنسان، وإشكاليته أو سر هذا الموجود، وليس هذا العجز سوى المحفز، والتوتر الخلاق، والرغبة اللامشبعة أبداً، والمهمة التي لا تنتهي أو الواجب الذي علينا أداؤه، وليس المعطى الذي نحصل عليه ونمتلكه.

ب - الإنسانوية والقول في الإنسان داخل الفكر العربي المعاصر أو في التجربة العربية التنويرية:

1 - نقل المذهب الراهن في الإنسان من خطاب شاعري وقيم «ريفية» وأدبيات إلى طاقة تكييفانية:

لا نريد، في هذا الكتاب، أن تبقى الإنسانوية «فلسفة» مرفَّهة ورهوانية، مترفة وطيبة النوايا، كثيرة الينبغيات، مفرطة في التفاؤل الغنائي القريب أحياناً من السذاجة والطلاء القشري للواقع وللمرغوب. لم يعالج الفكر العربي الإسلامي التأسيسي إشكالية الإنسان على النحو عينه الذي عرفته، في ما بعد في المرحلة الحضارية الثانية على يد الأفغاني/عبده كشاهد أو كمثل على تجربتنا في التنوير. وذاك سوى، وغير مانع للنظر المعروف اليوم منذ المرحلة الحضارية الثالثة (مرحلة ما بعد التنوير الاجتهادي، مرحلة ما بعد الستينيات من هذا القرن).

يتضح جيداً أن مجتمعاتنا العربية لا تستطيع التخلي عن اعتبار الإنسان مقصداً. قد تتقبل ذلك مجتمعات بلغت فيها التقانة والثورات العلمية والتواصلية حدوداً شاسعة، إلاّ أننا نحذر من القفز فوق تدبر الإنسان ككائن هو الأساس، ومعنى المعاني، وحقيقة الحقائق، وقيمة القيم، فحقوق المواطن، فرداً كان أو شخصاً، غير منغرسة عندنا، ولا هي مُحيَّنة مشغّلة إلى حدٍ ملموس. والإعلان

الإسلامي لحقوق الإنسان عبارة عن نداءات غير مكفولة، وبلا مأمن لها في الدساتير بل وفي الواقع للفعل السياسي، وأمام قسوة الحقل والعلائق والأنظمة الخارجية المتحالفة، في رأيي، ليس النظر في الإنسان، أو ليست الإنسانوية، مذهباً جامداً؛ ولا أعتقد أن شأنها يؤدي إلى حقل الماورائيات، ولا إلى صلب فلسفة ماهوية، من هنا إمكان أن تسرّع الإنسانوية العربية الشروط الفكرية ثم الاجتماعية التي توفر القدرة على الاغتناء الأكثر فالأكثر، عند المواطن، بالحقوق وبتطور مستويات الإنسان الكينونية والامتلاكية نزولاً عند هذه الوظيفة المعطاة للإنسانوية، نجد أن هذه الأخيرة مساعدة ـ فعلاً أو توهماً ورجاءً ـ على العلاج في دنيا اللقمة والثورات العلمية والصحة النفسية للفرد والجماعة والعلائق؛ وعلى صقل النظرانية من حيث الأسُس والمدى.

كما أنه ليس صعباً، من جهة أخرى، نقل التيار الإنسانوي من المستوى التبشيري الطوباوي إلى حيث يغدو «علم الحال» أي بحيث ينفذ إلى الواقع، ويزرع في الاجتماعي والسياسي وفي التكييفانية المُؤنْسَنة. من هنا، ومرة أخرى، لا يُجيز الواقع والمرغوب إلغاء الإنسان في البلد المستضعف، والغربي الذي مل الآلة والانضباط، أو التقدم والرفاه، قد يجرؤ على إعلان «موت الإنسان». فهناك تعبوا، وسئموا؛ ولا يحذر الإنسان من الاستسلام للإعلام والصورة والسلطة واللاإرادة الفردية[8]، لكن ذلك الإعلان يفضي بنا إلى التدمير الذاتي، والانمحاء أمام الفعل السياسي المستتبع المنجرح، وإحلال المؤسَّس والمشملن والآحادي داخل الذات، نود التأكيد على أنّ الإنسان، في منظور دقيق للواقع والعلائق، مؤسس ومؤثر في الوعي والتاريخ، في إعطاء المعنى للوجود والحضارة، في إمكان اللعب مع القانون والسببية والبنية والجاهز. كما نودّ التأكيد، بعدُ أيضاً، على أن الإنسانوية، وهي أغنى من أُجموعة حقوق المواطن، تدعونا لتأزيمها كي نعيد قراءتها وضبطها، وكي نتغيا تعمقها وتوسعها في الشخصية وفضائنا الاجتماعي الحضاري.

2 ـ النقد الاستيعابي لخطاب القوى في «نهاية الإنسان» و«نهاية التاريخ»:

مرّ أعلاه أن خطاب «أمم الشمال» [الشديدة الصناعة، الدول السبع المتفوقة تكنولوجياً أو إنتاجاً] يستطيع، أو يستسيغ، التنظير في : أ/ مقولة نهاية الإنسان

(قا: نيتشه، فوكو، إلخ)؛ ب/مقولة: «نهاية التاريخ» (قا: فوكوياما[9]، الأيديولوجية الأميركية الراهنة)؛ ذلك لأن الإنسان، والنظام السياسي الاقتصادي، يشعر فعلاً بأن الكينوني، أو الخاص بالإنسان، مفقود أو انتهى أو غاب. الإنسان يشبه البرغي في آلة ضخمة صماء: همه الثروة والاقتناء أو الاستهلاك والتفوق، وحاجته للمزيد فالمزيد لا ترتوي. إلا أن الأعمق هنا أن ابن ذلك العالم التكنولوجي قتلت فيه الآلة المضامين والتأويل؛ ونقلته إلى عالم من الفراغ واللاالتزام بل وإلى سطحية أو نوع من السذاجة والآحادية في النظر. فحقوق المواطن المتحققة، في مجتمعه وحده، أضألت الاهتمام بالمجتمع والكل، بالحضارة والتاريخ، بالمعنى والحقيقة، بالآخر والآخرين. من هنا ينبع إمكان القول بنهاية الإنسان، وبنهاية التاريخ، كأن ذلك الإنساني صار مُنتهياً، أو في طريقه لأن يفقد كلياً كل معنى وما هو إنساني صميمي. لقد سحقته الآلة، وفككت روابطه، ولونت بالميكانيكي والدقيق والتلقائي [الأتوماتي] والتّقاني عائلته ووجوده ومعارفه، وأقفلت عليه أو سجنته بسلطتها التي تعكس سلطة سياسية اجتماعية للمؤسسات المشملنة اللاغية للفروق والأعماق والذاتانيات.

يسهل التقاط التفسير التعليلي للقول، عند بعض الأمم، بنهاية الإنسان وبنهاية التاريخ. فعقلانية من القبيل الشائع في تلك الأمم، إلى جانب الآلة وسلطة الصورة وأنماط الإنتاج والاستهلاك والسلوك، تقود الفكر إلى ذلك القول الذي يعيدهم إلى حيث يتنرجسون ويتحكمون و«يستكبرون» بل، في نظري، إلى حيث التحول الفعلي لعالمهم وعقلهم أو لإنسانهم وتصوراتهم وقيمهم.

جـ ـ خطاب التجربة العربية الراهنة في الإنسان والإنسانوية: تجربة ما بعد التنزير:

1 ـ الشائبات والجُفائي، السلبي:

المبالغة في التركيز على دور اللاوعي والمسبق (التشكّلات الاجتماعية، نمط الإنتاج، قوى الإنتاج، البنية، النسق أو النظام المعرفي...) جنوح نحو اللاّ دقة والتعميم أو اللاّ سوي والاختلالي في الإنسانوية والمقال في الإنسان.

وإبدال الوعي بما هو نقيضه [عكسه، ضده، خصمه...]، والذات

والحضور بما هو موضوع [غرض، غياب، اختلاف]، والمعنى والحقيقة بما هو لا معنى ولا حقيقة [اعتباطي، عبثي، مجهول، ليسي، فوضى، سديمي]، إبدال خطي ومن ثم فهو عاجز عن أن يكون جَدليّاً. والعلائقية السليمة، والمؤدية إلى النضج الانفعالي أو الراغبة بالرشدانية والتكييفانية الإيجابية، إن لم تكن علائقية تضافرية وداخل وحدة متوترة منفتحة فهي علائقية افتراسية آحادية، وطولانية انسيابية، سطحية ومسطحة، غير منحنية.

تتحرك طموحات التفكيكية، كما البنيوية والألسنية والتحليل النفسي، برغبة التحرر من الأيديولوجيات والماورائيات، من الذاتاني واللاعلمي، من التقليدانية واللغوانية، من العوائق العلميائية [الأبيستيمولوجية، العمليّاتية] التي تَصُدّ عن الدقة وتحقيق الموضوعية وتعيين الثابت والمنضبط والمنتظم والبنية أو «الشكل الجيد» [الغَشْتَلْط]، لكن تلك الطموحات والرغبة طغت واستبدت فتحولت إلى رفع البنية (والتسميات المرادفة كالنسق والنظام واللغة واللاوعي) إلى قهر الوعي ودحض الإرادة والعامل البشري والديمومة وتأثير التاريخي والاجتماعي. لقد تحولت البنية، كما مر هنا، وكما سنرى أكثر، إلى أيسة وفكرة ماورائية، إلى كيان قائم بذاته أي خارج التاريخ والوعي... بذلك نفتقد ليس فقط الإنسان، إننا نقع في الآحادي والتعسف، في المسبق والقانون الخالد، في القيد الجاهز واللاقدرة المعرفية، في اللاقيمة واللامعنى، في اللاإنسان وفي ماورائيات جديدة أو مستترة، في اللاتقدم واللاتاريخ.

إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية، التي تدعو التفكيكية العربية إلى حذفها أو إلى نقدها، طوباوية (كسولة، غير إنسانية، ناقصة)، فإن تلك التفكيكية ضيقت كثيراً من حدود الإنسان؛ وأقامت كومات من الصعوبات في وجه حريته، وفي إمكان تحرره، وفي قدرته على التأثير في التاريخ كما في المعرفة والتحكم بالذات.

إعجاب التفكيكية العربية بعدمية نيتشه، أو بالقراءة الجديدة لهذا الناقد للماورائيات والقيم والتأويلات[10]، نافع إيجابي مثمر في نقده للتأويلات وللماورائيات، القيم والاستعارات التي تدعي أنها حقائق، لتعمية الواقع بأفكار وهمية ومنسوجات لفظية... في كل ذلك تلتقي التفكيكية العربية مع تياراتنا الفلسفية التي تنتقد الميتافيزيقي واللغوي، الاستعماري، واللفظاني والمزيف،

والقيم التي تدعي الكمال والأمثلية في حين إنها نسيج وتصورات وأوهام وتخيلات وأضاليل بعيدة عن الحياة والواقع.

تتحرك التفكيكية، إذن، بمقولات من مثل: مقولة إن كل شيء مزيف وكل شيء مباح، مقولة اللانسجام واللاثبات، أو الفوضى والعبث واللامعنى، مقولة أن لا شيء إلاّ وهو تأويل وإعادة تأويل وتشبيه وإعادة تشبيه... في هذه العدمية أين نجد العقل والذات، أو الحرية والتحرر، المركز والحضور؟ لا يتحرك إلا الهدم والتفكيك، التشكيك والتقويض، فضح «الأوهام» و«الأضاليل» و«التأويلات» و«المنسوجات» و«الاستعارات».

2 ـ الزائن [الإيجابي، الماكث] والناضج انفعالياً في التفكيكية العربية ومرجعيتها (التحليل النفسي):

لا يُرفض، برمته وبأسلحته، النقد العدمي، ولا سيما النظر التشاؤمي الذي يبضع في التفاؤلية البليدة، وفي النرجسة للعقل والإرادة أو للذات والحرية المطلقة. من جهة أخرى، إن الكثير من الغنائيات والرخاوة التي تغذي النظريات الكسولة في الإنسان والإنسانوية محتاجة إلى أسلحة النقد العدمي، وإلى روحية التشاؤم، التي تشد الفكر إلى الواقع والطبيعة وعلائقية الإنسان وإمكانية تكيّفه في الحقل ومع المستقبل.

إن تجريح التبجح بالحرية، وبقدرة الوعي على خلق المعنى، أو على إعادة ضبط الذات والحقيقة والتاريخ، تجريح نافع ويبقى سديداً ما دام لا يخرج إلى العدمية المطلقة، أو إلى الوثوقية الكاملة الكلية بأنه لا وجود للحرية أو للحضور، للذات والحقيقة والمعنى. التأكيد على اللاوعي والعلائقية المسبقة، على البنية والنسق، سديد؛ لكنه تأكيد يفقد الصوابية، ويبتعد عن النضج الانفعالي والرُّشدانية، إذا جعلنا أسطورة ووهماً الوعي والحرية، الإنسان والتاريخ... لماذا؟ لأنها ليست أوهاماً، ولا هي أساطير أو تأويلات متكاثرة، مقولات الإنسان الواعي الحر، ومفاهيم الذات والتكييفانية الإسهامية، والتغيؤات المحررة الإبداعية المخطّطة، والقيم الخلاقة.

الهوامش:

(1) راجع: زيعور موسعة التحليل النفسي الإناسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ج14.

(2) سنرى أن بعض الحضارات التكنولوجية جداً اليوم، أقامت إنسانويتها ذات البعد المادي المتين على الكسب والمنفعة وهوس الاقتناء وهُجاس الحرية الفردية وثقافة الاستهلاك.

(3) راجع: بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1947. كا، ع، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، 1945.

(4) لا يُغفل هنا أن بدوي اعتبر في «الأوساط الفلسفية العالمية»، عبر خدماته للنصوص اليونانية نفسها وعبر إسهاماته الوجودانية، فيلسوف العرب المعاصر.

(5) أكد ر. برونشفيغ، مستشرق فرنسي أدار معهد الدراسات الإسلامية في السوربون وعرف جيداً أركون وحنفي ومغاربيين كثيرين رأيي في أن دراسة بدوي للإنسانوية العربية الإسلامية أتت دقيقة مستنفدة.

(6) انتقدنا بشدة الاستناد إلى الحدس وحده، وحاربنا المزاعم الصوفية ولا سيما القول بالقدرة على تكرار «العالم اللدني» عند الصوفي. راجع: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم... في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف.

(7) هي العودة إلى الإنسان في ظروف وفضاء أو في علائقية ومواقف وحقل نفسي اجتماعي، وليس إلى الدولة، أو الطبقة أو العقل، أو الوراثة... والإنسان معتبر هنا في شتى أبعاده (الجسدية، العقلية النفسية، الروحية) أو في تكامل الوحدة الكلية للعيني والمطلق، للفردي والاجتماعي، الخ.

(8) تكثر الروابط بين الدعوة الغربية لقتل الإنسان والحقل الثقافي السياسي لذلك (الآلة، سيطرة الموضوعي والدقيق والتكنولوجيا، هيمنة الوسائط الإعلامية الجمهورية أو تسلط المؤسسات والصورة والإعلان وثقافة الاستهلاك...).

(9) راجع: فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، إشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993.

(10) راجع: مقال نيتشه (أفكاره خطابه) في إرادة القوة، العود الأبدي، القيم والمعايير، النقد الجذري الفاضح، موت الإله، الفلسفة أساطير واستعارات ومنسوجات لفظية، التعدد والتمزق في الإنسان، اللامعقولية في العالم، الاختلاف، التشظي أو التشذر، التصدع والتشتت، الحذف والإزاحة والإلغاء، اللاثبات والليس واللاوجود لبداية أو لمركز أو لمبدأ، لحقيقة أو لماهية، لأصل أو لمستقر أو لقيمة... وهكذا فالمناداة الراهنة بتعرية الميتافيزيقا وفضح القيم والمتغالي والديني قراءة راهنة للفكر النيتشوي الذي كان د. بدوي من أوائل المعجبين العرب به.



الفلسفة السياسية
في كتابات عبد الرحمن بدوي

عبد المنعم تليمة

قلة عناصر السياسة العملية والنظرية في كتابات عبد الرحمن بدوي - هي بذاتها - موقف سياسي، وشحوب الفلسفة السياسية في مذهبه الفلسفي هو - بذاته - موقف فلسفي. ولنبسط القول في هذا التصدير العام نرى أنفسنا إزاء أمرين أولهما البنية السياسية المصرية المحيطة بمشروع بدوي الفلسفي، وثانيهما مكونات هذا المشروع وصلته - في جملته - بتلك البنية قوة وضعفاً: إن مشكل البنية السياسية المصرية يجد تجليه (الظاهر) في أن مسعى المصريين المحدثين - منذ نهايات القرن الثامن عشر إلى نهايات هذا القرن العشرين - إلى إقامة أعمدة المجتمع الحديث (المؤسسات الحديثة - الثقافة العقلانية العصرية - سلطة الشعب) قد تعثر لأن الاستبداد (الخارجي والمحلي) قد كان عقبة كبرى دون تحقيق هذا المسعى. لكن الشأن ليس سياسياً ظاهرياً فحسب، إنما هو شأن ثقافي صميم. إن لمصر موروثات ثقافية هائلة ترتد إلى عمق تاريخي بعيد، وتجعل هذه الموروثات - خاصة المتأخرة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية - من مصر نموذجاً للمجتمع التقليدي الذي ينتج المحافظة الحازمة والسلفية الغالية. بيد أن هذه الموروثات الهائلة، قديمة ومتأخرة، يمكن أن تكون قاعدة مكينة من قواعد التحديث لو تناولها النهج النقدي العقلاني التقويمي الذي يدرسها في تاريخيتها. لكن هذه العملية العقلانية لم تتم إلى يوم الناس هذا، ومن ها هنا ظلت التقليدية مناوئاً ثقيلاً للتحديث. إن المثل السياسي لدى هذه التقليدية هو (المستبد العادل)، فهي تنتج

الاستبداد المحلي وتعيد إنتاجه، وهو يُثبّتها ويحميها. إن التقليدية تنتج ـ سياسياً ـ الحكم الشمولي المطلق، كما أنها تنتج ـ فكرياً ـ الإيديولوجيا الشمولية المطلقة. ولا مخرج للمصريين من هذه الدائرة المغلقة إلا بإصلاح ثقافي عميق شامل. إن الأسس الجديدة للحياة المصرية ـ في الحال والاستقبال ـ لا بد أن تنهض على قاعدة واحدة عريضة مكينة، هي الإصلاح الثقافي. فالإصلاح الثقافي أساس كل إصلاح، وهو قاعدة التغيير العميق والبناء الجديد. ذلك أن الإصلاح الثقافي ـ بمعناه الشامل الذي نقصد إليه هنا ـ يفسر تاريخ الجماعة ليحدد قانون ماضيها، وليضيء حقيقة حاضرها وليستشرف أفق مستقبلها. إنه ـ بهذا التفسير ـ يصوغ هوية الجماعة ويبين دورها في التاريخ البشري، وهي ـ بوعيها بهذا الدور ـ تنهض بمبادرتها في حاضرها ومستقبلها في عالم اليوم وعالم الغد القريب والبعيد.

والإصلاح الثقافي الشامل يخضع (البنية المفهومية) للبحث والنظر والمناقشة والدرس، لتصح المفهومات الأساسية في الوجود البشري: (الكون، الوجود، الله، الحياة، الموت، الدين، الرسالة... إلخ) والمفهومات الأساسية في النشاط البشري: (المجتمع، العمل، العلم، الفن، الفكر... إلخ)، والمفهومات الأساسية في العلاقات البشرية: (الحكم، الدولة، السياسة، السلطة، الحق، الحرية، القانون، الأغلبية والأقلية... إلخ). والمفهومات الأساسية في الحياة البشرية: (الأسرة، الزواج، الحب، الجنس... إلخ). والإصلاح الثقافي الشامل يهز (البنية الذهنية) الموروثة لدى الجماعة ويتصدى لعناصر التخلف بها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة معايير التجريب والبحث والتفكير والتعقيل. والإصلاح الثقافي الشامل يهز (بنية القيم) الموروثة لدى الجماعة ويتصدى لعناصر التخلف لها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم المواطنة والعمل المؤسسي والعمل المنتج والعمل العام. والعمل الثقافي الشامل يهز (بنية التجميد والتثبيت والمحافظة) الموروثة لدى الجماعة، ويتصدى لعناصر التخلف بها بالنقد والتعديل والتقويم والتغيير، لتنتصب ناهضة قيم الكشف والتجديد والابتكار والإبداع.

ويستطيع راصد التفكير الفلسفي في مصر الحديثة ـ في الثقافة العربية الحديثة بعامة ـ أن يقع على محاولات واجتهادات تصلح أسانيد أولية للمفهومات

والعلاقات السياسية والإستراتيجية السالفة. دارت المحاولة المبكرة حول تأسيس علم كلام جديد عصري، ورادها الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد وتفسير القرآن الكريم ومحاوراته مع أعلام المفكرين والساسة الأوربيين. كان علم الكلام القديم يثبّت الإيمان في قلوب المؤمنين ويدفع شبه الجاحدين والمنكرين، أما علم الكلام الجديد فتغيا أن يكون مدار التفكير الشؤون المستحدثة في المجتمع الحديث. وانتهت محاولة الإمام عبده ـ بعده ـ إلى رافدين كبيرين: أولهما سلفي حازم سعى إلى وصل إدارة المجتمع الحديث باجتهادات الأقدمين من أصوليين وفقهاء وعلماء. وكان محمد رشيد رضا رأس هذا الرافد، الذي نما بعده لدى أخلافه ممن زاوجوا بين الفكر والعمل المباشر، فكان ما كان من شأن ما يسمى اليوم بالإسلام السياسي. وثانيهما ـ وهو ما يعنينا ها هنا ـ عقلاني عصري، وكان رواده مصطفى عبد الرازق وإبراهيم بيومي مدكور وعبد الرحمن بدوي. تنكب مصطفى عبد الرازق ـ كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، القاهرة 1945م ـ طريق الغربيين من علماء ومستشرقين، وكان هؤلاء يجدون ـ في درس الفلسفة الإسلامية والتأريخ لها ـ في أن يقعوا على آثار أجنبية في تكوين هذه الفلسفة، لينتهوا إلى ردها إلى أصول غير عربية إسلامية. ذهب عبد الرازق مذهباً آخر، فرأى أن يرجع إلى النظر العقلي الإسلامي في بواكيره الأولى، وأن يتتبعه في تطوره، وأن يفسر علل هذا التطور، قبل العرض على الثقافات الأجنبية السابقة. وجرى إبراهيم بيومي مدكور نفس المجرى، في رسالته المبكرة عن الفارابي (جامعة السوربون، 1931م)، وفي كتابه (في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه)، واتسعت آماد هذا الرافد اتساعاً في أعمال عبد الرحمن بدوي وتلاميذه، عبر العقود الستة الأخيرة. شُغِل بدوي بإحياء التراث الفلسفي وتحقيقه ونشره حسب الأصول العلمية والإجراءات المنهجية المعتمدة في الدوائر الأكاديمية الحديثة، وأنجز دراسات موسعة في موضوعات مخصوصة من هذا التراث، وعمل على بيان صلة هذا التراث بالتفكير القديم، ودوره في تكوين الحضارة الأوروبية الحديثة لا جرم أن كان لهذا الرافد العقلاني صداه، ولو من بعيد، في تأسيس البحث الفلسفي الأكاديمي، وفي السياسة العملية بتوجيهها ـ ولو بصور غير مباشرة ـ إلى إدارة شؤون المجتمع مدنياً، أي حسب الحكمة العملية. وقد وازى الرافدين السابقين ـ السلفي والعقلاني ـ وواكبهما تيار آخر، وهو تيار التصوف السنّي. ففي ذات العقد

الذي تقدم إبراهيم مدكور إلى جامعة السوربون برسالته للدكتوراه عن الفارابي، تقدم عبد الحليم محمود ـ الإمام الأكبر الأسبق ـ إلى ذات الجامعة برسالته للدكتوراه عن الإمام الحارث المحاسبي رأس التصوف السنّي، ففتح بذلك سبيل الأسس الأخلاقية المتطهرة للسياسات العملية. ولد أبو عبد الله الحارث بن أسد العَنَزِيّ بالبصرة سنة 165هـ (781م)، وانتقل إلى بغداد حيث أخذ عن جملة صالحة من شيوخ العلم وحيث اتصل بجملة من مصادر الثقافة. وهناك سطع نزوعه الوعظي التصوفي، ونضج نهجه الأخلاقي ومذهبه الروحي، ثم آثر أن يعتزل، فخلا إلى نفسه في الأعوام العشرة الأخيرة من عمره، وأخلص نفسه للتأمل والعبادة ومات في بغداد سنة 243هـ (857م). لقب بالمحاسبي لأخذه نفسه بالحزم ودوام المحاسبة على طريق الزهادة، تلك الطريق التي بدأت في عصر النبوة، ورادها من عرفتهم الحياة الروحية بالزهاد والنساك والبكائين والوعاظ والعبّاد، وكان من طليعتهم صهيب وحذيفة وأبو الدرداء وأبو ذر وأضرابهم من جلة صحابة الرسول ورجال الصدر الأول. كان يتقرأ تقرؤاً، يتنسك ويتفقه، معتمداً القرآن والسنّة، فهو من أوائل من أقاموا نهج التصوف السنّي، الذين يستلهمون حقائق التقوى من المصدر القرآني والحديثي، ويقيمون أصول الذكر والعمل على التطهر الخلقي، بغير غلو ولا جنوح. وقد ساعده الاعتدال على المشاركة في تأسيس كثير من العلوم الإسلامية، فكان من أوائل المتكلمة والأصوليين والمتفلسفة، وله جهده في ضبط المصطلح الفلسفي المبكر. وربما أضاء هذا الاعتدال شيئاً من موقفه بين مفكري عصره وشيئاً من مواقفهم من سبيله ومذهبه. فهو ممن اعتدوا بالعقل ومع ذلك خاصم المعتزلة وخاصموه، وهو من أصحاب الحديث ومع ذلك خاصمه الحنابلة وهاجموه. ورسائل المحاسبي تتجاوز الوعظ والهداية المباشرين إلى أداء الغاية بأساليب بليغة فنية، فهو يطلب من مستمعه أو قارئه أن يعمل خياله لينكشف لبصره وبصيرته الحق مجسداً، وهو نفسه يصطنع ذات الأداة ليترجم لنفسه وما تعاور عليها من مجاهدات ووجدانات وأشواق وتجارب. هذه الأساليب هي التي تفسر نفوذ هذا الفكر إلى أوسع التيارات الأدبية والفكرية زمن الازدهارة العباسية. فطرائق الأداء هذه هي التي أشارت إلى سبق رسالته (التوهم) للمعري في الرحلة إلى العالم الآخر، وهي التي تفسر مسالك فكره إلى الأشاعرة، بل هي التي نضجت في أعمال الغزالي الكبرى، لقد اصطنع المحاسبي التفلسف لمخاصمة

الفلسفة واصطنع منطق الفلاسفة لبيان تهافتهم كما كان يرى، وسرى هذا النهج مسراه حتى بلغ ذراه عند الغزالي. لكن الأهم أن أساليب المحاسبي في أداء هذا كله ـ فنياً ـ قد نمت وربت في بناء عمل الغزالي، كما لاحظ الدارسون والعلماء. لقد اعتد الغزالي (450 ـ 505هـ) بعمل المحاسبي واعتمد عليه زماناً قبل أن يصوغ أعماله الكبرى، لكن رسالة المحاسبي (الوصايا) التي يترجم فيها لنفسه ويصطنع فيها ضرباً من الاعتراف لوصف تجربته كانت ـ فنياً ـ باباً أفضى إلى (المنقذ من الضلال)، كذلك فإن رسالة (الرعاية لحقوق الله) التي يؤصل فيها المبادىء والمناهج الصوفية في الذكر والسلوك كانت ـ فنياً ـ باباً أفضى إلى (إحياء علوم الدين)، وقد لفتت هذه الأمور بعض الباحثين، خاصة في دوائر الاستشراق، فتوفروا عليها بالتحقيق والدرس واستخلاص النتائج. كتب لويس ماسينيون Louis Massignon 1883 ـ 1962م عن تلك المراحل والأصول الباكرة للتصوف الإسلامي في دراسته الواسعة عن الحلاج، ثم خص الإمام المحاسبي بمادة إضافية في دائرة المعارف الإسلامية. لكن مدرسة نيكلسون Nicholson 1868 ـ 1945 غلبت في التعريف بالمحاسبي ودرس أثره وآثاره. وفي عمل نيكلسون عن التصوف الإسلامي ـ نقله إلى العربية أبو العلا عفيفي ـ مادة طيبة، وواصل تلاميذ نيكلسون عمله، فنشر تلميذه آربري. أ. ج Arberry,A.J كتاب (التوهم) للمحاسبي سنة 1937م بالقاهرة. أما تلميذته مرجريت سميث Smmith Margaret فكادت تخلص حياتها العملية كلها على درس المحاسبي وتحقيق آثاره ونشرها: وضعت أول كتاب عنه An early Mystic of Baghdad, a study of the life and teaching of Harith b.Asad AL - Muhasibi, London, 1935. ثم كتبت: المحاسبي رائد الغزالي سنة 1936م. ونشرت كتاب (الرعاية) سنة 1940م. ولا يزال عمل الأساتذة المصريين ـ والعرب ـ في هذا الميدان ـ بروافده الفلسفية والتصوفية ـ نشطاً، بيد أنه لم يصل إلى بناء تاريخ النظر الفلسفي في ثقافتنا، ولن يصل هذا العمل إلى تأسيس هذا البناء ما لم تندرج جهود العلماء الآحاد المحدودة في خطط منضبطة عامة تنهض بها جماعات بحثية جادة. بل إن الأمر لن يصل إلى غايته ما لم يتسع التصور ليمتد مداه إلى الأبنية الثقافية العتيقة في عالمنا القديم، وادي النيل والشام ووادي الرافدين، قبل الإسلام بخمسة آلاف سنة، لأن بنيتنا الثقافية الراهنة إنما هي ثمرة لتفاعل كل عناصرها في كل مراحلها.

لقد شهدت حركة إحياء النظر الفلسفي ـ التي وصفناها في السطور السابقة ـ (تجديداً) لدى بعض روافد هذه الحركة، وقد وجد هذا التجديد مجلاه في الأخذ بطرائق الدرس الحديث من تاريخية وعقلانية. بيد أن مجمل ثقافتنا الحديثة قد شهدت ـ إلى جانب تلك الحركة وتجلياتها ـ (جديداً) في حقول العلم والفكر والإبداع. لكن هذا الجديد تعثر ـ ولا يزال ـ لتلك العلة التي نصصنا عليها في موضع سابق، علة البنية الثقافية المتوارثة ذات الطوابع الريفية شبه الإقطاعية، البنية التي تنتج التقليدية في كل ميادين النظر والبحث والإبداع، كما تنتج الإستبداد في كل منحى من مناحي إدارة الحياة بدءاً بالبيت والمدرسة وانتهاء بالحكم وإدارة البلاد. ويعنينا هنا أن هذا الجديد الشامل ـ المتعثر ـ قد وجد نفسه في مجال النظر الفلسفي في ثلاث تيارات واضحة: الماركسية، والوضعية المنطقية، والوجودية. ولدينا الفرصة لنقف عند واحد من هذه التيارات الثلاثة، عند الوجودية، لأن رأسها في ثقافتنا الراهنة هو عبد الرحمن بدوي، موضوع هذا البحث. وقبل هذه الوقفة عند جهد بدوي، نتم ـ مسرعين ـ تقويم المشهد الفلسفي في تاريخنا الحديث:

لا ريب في أن هذا المشهد ـ تجديداً وجديداً ـ قد كان ـ من إحدى الزوايا ـ استجابة لمطالب النهوض، كما كان ـ من زاوية أخرى ـ ثمرة لهذه المطالب. كان المشهد من بعيد أحياناً ومن قريب أحياناً موازياً فكرياً ـ في الفلسفة السياسية ـ للأنظار التي انتهت إلى تحديد غايات النهوض بأربع، تحرير الوطن، وتحديث المجتمع، وتعقيل الفكر، وتوحيد الأمة. وكان المشهد، ولو بصورة غامضة، وراء التيارات السياسية الأربعة التي رشحها التاريخ المصري الحديث، الليبرالية، والإشتراكية، والسلفية، والقومية، كما يمكن لراصدٍ متأنٍّ أن يلمح المقولات العريضة للمشهد سابقة ومواكبة ولاحقة، وأحياناً ملهمة ومرشدة، وللحركات الجذرية الأربع التي تكوّن ـ في مجموعها ـ ثورة مصر الحديثة ومبادرتها في التاريخ الحديث، خروج المصريين ضد الفرنسيين في ثورتي القاهرة الأولى والثانية، وخروجهم ضد الإنجليز في ثورة عرابي، وخروجهم ضد الإنجليز في ثورة 1919م، وخروجهم ضد الإنجليز والقصر في يوليو 1952م. بذور كل ذلك سبقت أو واكبت ولحقت تبلور المشهد الفلسفي في النصف الأول من هذا القرن العشرين، في الروافد والتيارات الفكرية والنظرية والفلسفية التي رصدناها في

موضعها السابق من هذا البحث. وثمة رجال لم يكونوا من محترفي صناعة الفلسفة، بيد أن جهودهم النظرية والعملية ساعدت في بلورة تيارات هذا المشهد. كان رفاعة الطهطهاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأحمد لطفي السيد ورشيد رضا وطه حسين وسلامة موسى وعباس العقاد وحسن البنا وتوفيق الحكيم، من رجال الفكر والعمل ، ولم يكن واحد منهم بعيداً عن واحد من تلك التيارات التي جاء أهل الاختصاص من أصحاب صناعة الفلسفة ليجعلوها تيارات واتجاهات فلسفية، بالمعنى الاصطلاحي.

ويعكر هذا المشهد الفكري، في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، ثلاثة أمور: أولها فقر هذا المشهد في النقد والتقويم والإضافة: بغير النهج النقدي التقويمي يصير التراث عبئاً وعقبة دون نهوض حقيقي. وبغير إضافة تصير التيارات الفلسفية الحديثة «عولمة» بدون دور وجهد فكري مرموق منا. وثانيها الخلط بين طرائق البحث الفلسفي الأكاديمي وحاجات الواقع العملي السياسي المعيش، هذا يفسد الأمرين جميعاً، إذ هو يجعل من الباحث داعية ويجعل من الداعية مدعياً. ننص على هذا الأمر ونحن أبعد الناس عن الفصل بين النظر والواقع، بيد أننا نفرق بين ضرورة انشغال النظر بتحليل الواقع والتنظير والتأصيل لقضاياه، وبين الاستجابة لمقتضيات العارض الجزئي من العمل السياسي. وثالثها عجز هذا المشهد الفكري عن صياغة أدبيات عصرية راقية للحوار بين تياراته المختلفة، فراح كل تيار يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وفي هذا ما فيه من فساد الرأي والرؤية والحقيقة جميعاً. هذه الأمور الثلاثة التي تعكر مشهد الفكر الفلسفي النظري، هي موازاة فكرية لما عليه القوى الفاعلة في السياسة العملية. تصطنع هذه القوى التناحر اصطناعاً، ولذا فقد عجزت عن المصالحة السياسية على أسس المحاورة الوطنية العظمى. كل هذا - في النظر والعمل - يُعطل تغيير البنية الثقافية الموروثة التي تلد التقليدية في النظر والاستبداد في العمل. ولقد نصصنا - في غير موضع - أن السبيل هو الإصلاح الثقافي الشامل.

أين عبد الرحمن بدوي من كل ذلك؟ ذكرت في صدر هذا القول إن السياسة - بمعناها الفني - في كتاباته تشغل موضعاً محدوداً. غير أننا لو توسلنا بمفهوم واسع ينتظم المفهومات والعلاقات التي تقوم عليها التنظيمات والإدارات، لوجدنا

في مجمل عمله الفلسفي زاداً وفيراً وسنرى.

يرفض عبد الرحمن بدوي ـ بحزم ـ الماركسية والوضعية جميعاً ويؤسس ـ منذ سنة 1938م، تاريخ نشر أول كتبه ـ مذهباً في الوجود، ومصادر وجوديته علمان من أعمدة التفكير الحديث.

فردريك ڤلهام نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844 ـ 1900.

ومارتن هيدجر Martin Heidegger 1889 ـ 1976.

بيد أننا نجد ـ كما سنرى ـ أنه لا يفلت من مناخ النهضة المصرية وغاياتها في مواضع من مذهبه، من ذلك أنه يطابق بين (الوثبة) النفسية الوجدانية الذاتية و«النهضة» العامة، فهو هنا يفارق أستاذه «نيتشه» الذي يغلو في تقدير الذاتية والإنسان الأعلى والنخبة، ومن ذلك أن بدوي يفارق أستاذه هيدجر في طبيعة الزمان، فهيدجر يقصر «الآن» على المستقبل، أما بدوي فيجعل الآن منتظماً اللحظات الثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل، فهو ـ بدوي ـ يصطنع (التاريخية) اصطناعاً. بدوي بمفارقته لأستاذيه في الأمرين السالفين ـ وفي غيرهما ـ إنما يؤسس وجودية عقلانية، وهو ـ بهذا ـ غير بعيد عن حاجات النهوض المصري عامة، ويعنينا هنا ـ حسب موضوع بحثنا ـ من كل جهده الفلسفي العريض ثلاثة مفهومات نعدها أسانيد لرؤيته السياسية النظرية.

الشخصية: علاقة الفرد بالجماعة محور الفكر السياسي، وعلاقة الذات بالموضوع محور الفكر الفلسفي. يؤكد الفكر السياسي العقلاني شخصية الفرد الإنساني Personality، لكن هذا الفرد يميل إلى جعل ذاته مركزاً Egocentrism، وقد يصل هذا الميل إلى درجة مرضية، فتكون الأنانية Egoism. ويصوغ هذا الفكر السياسي العقلاني الأمر صياغة «أخلاقية» راشدة بجعل السلوك «جماعياً اجتماعياً»، أي بالتزام الأفراد بمجموعة من القواعد القانونية تعصم الفرد من العزلة وتعصم المجموع من التناحر.

وينفي بدوي ثنائية الفرد والجماعة لأن الفردية لديه هي الوجود الحق وينفي ـ فلسفياً ـ ثنائية الذات والموضوع لأن الذات لديه هي الوجود الحق. وثمة ـ عنده ـ ما يهدد الشخصية «الفردية» بالإضعاف. ويتجلى هذا التهديد في حالتين: حالة

إفناء الشخصية في روح كلية، وحالة إفناء الشخصية في «الناس»، المجموع. وينقد بدوي «هيجل» (1770 - 1831م) Georg Wilhelm Friedrich Hegel لأن الحالة الأولى بلغت أعلى صورها في مثاليته. فالفرد عند «هيجل» ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق. أما لدى بدوي فإن الميزة الأولى لوجود الذات هي أن الذات يعرف ذاته، ففيه الذات - الأنا في نسبة مع نفسه، والإحالة فيه، لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستبطان الذاتي. فوجود الذات - إذن - وجودٌ شاعرٌ بوجوده، مُحيل إلى نفسه. الوجود الحقيقي الأصيل للذات هو الوجود الماهوي، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها. وهذه الذات - إذن - فردية إلى أقصى حدود الفردية. وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا، هو - إذن - الوجود الأصيل الذي أصدر عنه في كل أفكاري وأفعالي. وهي - حينئذ - في حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسؤوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لا نهائياً، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. أما جدل الذات والموضوع فيتبدى لدى بدوي في أن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأصيل - بالنسبة للإنسان على الأقل - وهو وجود الذات، حتى لننتهي إلى قصر الوجود على وجود الذات. وفي تعرف الذات على الموضوع ينفي بدوي ثنائية الوجدان والإدراك، لأن التعرف الحق إنما يكون عن سبيل الوجدان. عنده أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحي. إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود الحي لا تنبض بدمه إنما يتم هذا الشعور - حقاً - في حالة الفعل الباطن المنشب أظافره في الحياة المضطربة، في حالة التجربة الحية التي نستطيع فيها أن نكون على اتصال مباشر بالوجود في توتره. وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل، هي ملكة «الوجدان». الوجدان هو الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة. وأهم نتائج القول بملكة الوجدان عند عبد الرحمن

بدوي إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة، مشكلة الذات والموضوع. يرفض بدوي المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفيزيائي لا بالوجود الذاتي، لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الذاتي، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات، فلا معنى - بعد - للانقسام إلى ذات موضوع، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات. والوجدان يكون - إذن - عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني. العقل في خدمة الوجدان.

وهذا الغلو في تقدير الذاتية والفردية والوجدانية يقرب عبد الرحمن بدوي من أفق الشاعر المتصوف. ولنا في هذا الشأن قول بعد وقفتين عند المفهومين الآخرين.

الحرية: الحرية نقيض القيد والنظام نقيض الفوضى. فحرية الفرد - مدنية وسياسية - في الفكر السياسي العقلاني هي التزامه بالقواعد المتفق عليها اتفاقاً حراً، وهذه القواعد هي جوهر «النظام» الذي شارك آحاد الجماعة في إقامته اشتراكاً مباشراً أو بواسطة ممثلين مختارين اختياراً حراً. وحرية الفرد - فلسفياً - هي الحد الأعلى لاستقلال إرادته الواعية بذاتها وغاياتها. ويكاد عبد الرحمن بدوي يتململ من هذا (الالتزام) السياسي، بل يكاد ينكره إنكاراً ويزورّ عنه ازوراراً، أما الإرادة - فلسفياً - فهو يدفعها دفعاً إلى أقصى ممكناتها. إن الحرية - لديه - هي الصفة الأولى لوجود الذات. ويرى أن المثالية الألمانية، خاصة عند فشته Johann gottlieb Fichte 1762 - 1814م هذه المثالية الألمانية قالت بالحرية لكنها لم تفهمها على أنها الحرية الفردية وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية. هذه المثالية الألمانية تقول بحرية بالنسبة إلى الله وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد. وأما ما هناك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية. أما بدوي فيقرن الأنا بالحرية بالإرادة، وينتقد ديكارت René descartes 1596 - 1650 في مقولته الشهيرة (أنا أفكر، إذن أنا موجود). عند بدوي أن الذات هي الأنا المريد. والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول: (أنا أريد). ولكي يجد المرء ذاته فعليه أن ينشدها في فعل

الإرادة، لا في الفكر كفكر، أي كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكارت المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر، فبهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكارت. ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيده في شيء، لأننا سنكون حينئذ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل على أقل تقدير. إنما يتم الشعور بالذات ـ حقاً ـ في فعل الإرادة، فهو شعور بالأنا المريد. ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضي بعضها بعضاً. ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية. والذات الحقة، الذات البكر التي تستمد وجودها من الينبوع الصافي للوجود الحقيقي، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسؤوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية، لكن الحرية تقتضي الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات. فإذا كان جوهر الذات في الحرية، فماهيتها تقوم ـ إذن ـ في الإمكانية. وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أي خالية من كل تحقق، بل لا بد لها من أن تتحقق، ومعنى تحقيقها أن تختار من بين الممكنات، حتى إذا ما تم الاختيار انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، والضرورة ـ هنا ـ هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم.

التاريخ: الزمان نوعان: زمان فيزيائي، وزمان ذاتي، هو الزمان الوجودي، إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود، فالزمان عامل جوهري مقوم للوجود. وعلى هذا فلكي نفسر حقيقة الوجود عامة لا بد أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسنرى ـ حينئذ ـ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود، لكل ما في الوجود. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود. والذين حاولوا منهم إدخال الزمان ـ إلى حد ما ـ في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة إما زائفة وإما ناقصة. ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود في الزمان، ووفقاً لهذا قسموه أقساماً: فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط كالنسب الرياضية، وكل هذا في داخل هذا الوجود.

ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان، وهو الوجود الفاني، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدي، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها. والوضع الصحيح أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وبطبيعته. وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا بد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود في الزمان وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود. وإن ما يُدَّعى أنه (فوق الزمان) أو (خارج الزمان) هو أيضاً زماني ما دمنا نعزو إليه صفة الوجود. وصفة الزمانية ـ إذن ـ تطبع كل موجود وتشيع فيه كروحه الحقيقية فالزمان هو المقوّم الجوهري لماهية الوجود والعامل والفاعل في تحديد معناه وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك. فإذا كان كانت Immanuel Kant 1724 ـ 1802 قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة، فإن عبد الرحمن بدوي ينعت مذهبه بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود. بل إنه ليرى أن مذهبه هذا شاهد على أنَّ الحضارة الأوروبية الراهنة في طور نهايتها، كما أن مذهبه بشير بميلاد حضارة جديدة.

قدم عبد الرحمن بدوي ـ في النسق السالف: الشخصية، والحرية، والتاريخ ـ الذات الفردية تقديماً غالياً، وجعل هذه الذات في العالم قيمة مطلقة، وجعل جوهر هذه الذات يتبدى في الشعور والوجدان، وجعل الإدراك في خدمة الشعور، والعقل في خدمة الوجدان. ولقد ذكرنا ـ في موضع سلف ـ أن هذه الصيغة أدنى إلى غزارة الشاعرية وحدسية التصوف منها إلى البسط والضبط الفلسفيين. ويمكن للتأويل السياسي الذي يعتد بـ«ظاهر» هذه الصيغة أن ينتهي إلى أنها استعلائية تنطلق من الذات الفردية لتقفز مباشرة إلى النخبة أو الصفوة دون نظر إلى السواد، المجموع، الشعب. بيد أن ثمة قراءة ثانية غير قراءة الظاهر القريب المباشر، هذه القراءة الثانية تصنع صيغة عبد الرحمن بدوي الفلسفية السالفة في «تاريخيتها»: كانت مصر الحديثة ـ ولا تزال ـ تفتش عن «الذات»، والمغزى العميق لهذا التفتيش تحرير ذات المصري من كوابح التقليدية الموروثة عن العصور المتأخرة، وتحرير ذات مصر من قهر تلك الموروثات ذاتها مع قهر الاستبداد المحلي والخارجي. هذا التفتيش عن الوجدان الذاتي والجماعي وجد مجلاه في حركة رومانتيكية عريضة تبدت في كافة الابداعات الأدبية والتشكيلية والموسيقية، كما تبدت في

الصياغات الفكرية، بل وتبدت في مناهج البحث والتفسير والتأويل، ولم تقع الرومانتيكية المصرية التي برزت وذاعت في النصف الأول من هذا القرن العشرين، فيما وقعت فيه الرومانتيكية الغربية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. بدأت الرومانتيكية الغربية بتوهج الذات الحرة المتفتحة، وانتهت لدى صغار الرومانتيكيين المتأخرين إلى الذات الضيقة الأنانية المعزولة. إن حاجات النهوض عصمت الإبداع الرومانتيكي المصري من عزل الذات عن سواد الناس ومن استعلاء الفرد الأعلى والأقوى على المجموع. زاوجت الرومانتيكية المصرية بين الوجدان الذاتي والوجدان الجماعي، استجابة لمطالب النهوض وحاجاته في التحرير والتحديث والتعقيل والتوحيد. وفي قلب هذا التوهج الرومانتيكي المصري كانت صيغة عبد الرحمن بدوي ضرورة فكرية وروحية معاً. ولا تتجلى تاريخية صيغة عبد الرحمن بدوي في ظرفها المحلي المصري فقط، بل إنها لتتجلى في ظرفها العالمي كذلك: نشط عبد الرحمن بدوي مع بداية الحرب العظمى الثانية، وتنامي نشاطه أثناءها وبعدها. هيمنت في تلك اللحظة من التاريخ الحديث والمعاصر الميكاڤيلية ـ نسبة إلى ميكافيللي Niccolo Machiavelli 1469 ـ 1527م صاحب كتاب «الأمير» ـ على السياسة العملية العالمية بصعود النازية والفاشية. وجوهر الميكاڤيلية نفي (الأخلاقية) في الفعل السياسي. نص ميكافيللي على أن الغاية تبرر الوسيلة، وأن (للأمير) أن يتوسل بكل وسيلة لتحقيق غاياته، وأن عليه أن يجمع في سياسته بين القوة والدهاء، وأن له أن يتخذ الموقف وضده. يسند هذا التوجيه نظر في الطبيعة الإنسانية يرى أن البشر يجمعون في سلوكهم وقيمهم بين الجبن والنفاق، وأنهم لا يخضعون إلا للقوة، وأنهم يسيرون ويجرون وراء الأقوياء. واجتهد المفكرون في حل معضلة صلة الأخلاق بالسياسة. ووجد بعض هؤلاء المفكرين أن الفعل الأخلاقي الفردي، مثل الجود والإقدام، لا يتم إلا إذا كان لصالح المجموع الذي ينتمي إليه الفرد، بل ولصالح المجموع الإنساني كله. ووجد هؤلاء المفكرون أن الصراع أصل في حياة البشر، ويمكن تنظيم هذا الصراع ـ سلمياً ـ بالاتفاق العام على قواعد وضوابط لإدارته ديمقراطياً. ولا ريب في أن ما سلف إنما يوازن بين الأخلاقي والسياسي في مبادىء راشدة. ولا ريب كذلك في أن صيغة عبد الرحمن بدوي التي أعلت من شأن (المسؤولية) ـ كما سلف في عرضنا لها ـ لم تكن بعيدة عن هذه الاجتهادات.

تذييل

نص عبد الرحمن بدوي ـ في سيرته ـ على أنه شارك في السياسة الوطنية المصرية، فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (1938 ـ 1940)، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (1944 ـ 1952م). واختير عضواً في لجنة الدستور التي كلفت في يناير سنة 1953 بوضع دستور لمصر. وكانت تضم صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين (خمسين عضواً). وأسهم ـ خصوصاً ـ في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات. وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة 1954م. ولكن القائمين على ثورة يوليو لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم.

وقد استفدت بهذه السيرة التي حررها بدوي في: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1984.

واعتمدت ـ أساساً ـ على أعماله التي تتصل بموضوع قراءتي لفلسفته السياسية، من هذه الأعمال:

- الزمان الوجودي، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1955.
- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق. القاهرة، 1955م.
- فلسفة القانون والسياسة عند كانت، الكويت، سنة 1979م.
- تاريخ العالم لأوروسيوس، دراسة وتحقيق، بيروت، سنة 1981م.
- فلسفة الحضارة لأشفيتسر، ترجمة وتقديم، بيروت، سنة 1980م.

«كشف حساب» فلسفي

مع الدكتور عبد الرحمن بدوي... ومع نفسي

أ. محمود أمين العالم

في ديسمبر عام 1945 ألقيت محاضرة في الجمعية الفلسفية بكلية الآداب. جامعة القاهرة [فؤاد الأول آنذاك] بعنوان «اللامعقول في الطبيعة والفن». وأذكر أن رئيس الجمعية ـ آنذاك ـ الزميل [الدكتور الآن] كمال دسوقي اكتفى بالتعليق على المحاضرة بعد انتهائي منها، معتذراً للحاضرين ـ بلباقة ـ عن شططها وجفافها...

ولم تكن هذه المحاضرة إلا خلاصة رحلتي الفلسفية عند تخرجي في قسم الفلسفة في ذلك العام، وإن تكن امتداداً لرحلة بدأت ـ في الحقيقة ـ منذ منتصف مرحلة دراستي الثانوية ففي السنة الثالثة من تلك المرحلة الثانوية عثرت في مكتبة شقيقي الأستاذ محمد شوقي أمين على أعداد من مجلة الرسالة التي كان يصدرها الأستاذ محمد حسن الزيات، وجدت فيها ترجمة فيلكس فارس لكتاب «هكذا تكلم زارادشت» لنيتشه، فرحت أقرأ بنهَم وتوتّر لا حد لهما فصول الكتاب في الأعداد المتتابعة لمجلة الرسالة. وتصادف أن كان مدرس اللغة الفرنسية ـ وهو مواطن فرنسي ـ من المعجبين بنيتشه، فعندما حدثته ـ عرضاً ـ عن قراءتي لكتاب «هكذا تكلم زارادشت» فتح لي آفاقاً جديدة للمعرفة بفلسفة نيتشه. وكان ذلك منطلقي إلى بعض الكتب العربية التي تؤرخ للفلسفة عامة، وللفلسفة الأوروبية الحديثة بوجه خاص، ثم منطلقي بعد ذلك ـ رغم معارضة أسرتي ـ إلى الالتحاق بقسم الفلسفة بعد حصولي على الشهادة الثانوية التحقت بقسم الفلسفة متأبطاً أول

كتاب باللغة العربية عن نيتشه فور صدوره عام 1939. وكان مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور عبد الرحمن بدوي، وطوال دراستي في قسم الفلسفة كان عبد الرحمن بدوي عندي هو التجسيد المثالي النيتشوي الحي. على أن الدكتور عبد الرحمن بدوي كان يمارس نيتشويته ممارسة استعلائية تقيم بينه وبين طلبته والآخرين عامة مسافةً شاسعة غامضة، أو هكذا كنت أشعر آنذاك. وقد كنت أرى في ذلك معنى نيتشوياً أصيلاً، أفهمه وأقدّره وأتأمله في رهبة! على أني - في الحقيقة - كنت أستشعر نيتشويتي على نحو مغاير. كانت أقرب عندي إلى المغامرة الحية التي تسعى إلى تجاوز كل ما هو سائد متعارف عليه، وكل ما هو ركيك مبتذل ضعيف، ولكن برفيف شعري روحي رومانسي، فقد كنت في مرحلة مبكرة قد عرفت «الحلاج» في كتاب ماسينيون عنه، وعشت أشعاره معايشة حميمة، وأحسست بلقاء عميق بين شطحاته الروحية وحبل نيتشه المنصوب فوق هاوية في الطريق إلى الإنسان الأعلى! ولهذا رحت أقتات منها غذائي الروحي اليومي الذي كان يصل بي أحياناً إلى حافة الغيبوبة أو الهوس الشعوري والفكري والتأزم النفسي الحاد. وكان خلاصي - في أغلب الأحيان - يتحقق في كتابة الشعر وفي الاستغراق الطويل في الشطرنج، وفي التسكعات الطويلة في الكتب وفي الشوارع وفي التجمعات السياسية الوطنية التي كان يحتدم بها الواقع المصري في الأربعينيات.

وكنت أبحث خلال هذا كله عن الوضوح. وما زلت أذكر بيتاً من قصيدة كتبتها - آنذاك - معبراً عن هذا أقول فيه لم تبق إلا خطوة أو خطوتان على الوضوح:

ولكن هيهات لي في هذه السنوات وفي غمرة هذا التأزم أن أصل إلى وضوح!

وكان من الطبيعي أن أرسب في العام الدراسي الأول نتيجة لذلك. ولهذا سعت أسرتي إلى إلحاقي بعمل إداري في وزارة التربية والتعليم «المعارف آنذاك» تأميناً لمستقبلي.

على أن ذلك مما ضاعف من تأزمي، وإن شحذ إرادتي لمحاولة الجمع بين العمل الإداري والدراسة الجامعية، ووراء محاولة الجمع هذه ملابسات بالغة التعقيد والغرابة مما ضاعف كذلك من تأزمي، ولا مجال هنا لتفاصيل ذلك. على

أني في العام الدراسي التالي التقيت في السنة الأولى التي أعيدها في قسم الفلسفة بعدد من الزملاء، اكتشفنا أننا نحمل نفس الهم الفلسفي والتأزم الروحي، وإن تراوحت مواقفنا بين الشطح الروحي الوجودي والقلق الرومانسي والتوازن العقلاني. أذكر من هؤلاء الزملاء الأعزاء بدر الديب ويوسف الشاروني ومصطفى سويف وعباس أحمد وبهيج نصار ومحمد جعفر وأمين عز الدين، فضلاً عن توفيق حنا الذي كان يكبرنا ويسبقنا في الدراسة. على أننا رغم ما كان بيننا من تفاوت وتراوح بل واختلاف في الرؤية، كنا نجمع ـ كما ذكرت في مقال قديم[1] ـ «بين التأمل العقلي والشطح الصوفي والاهتمام بالتجارب والخبرات العملية. كنا جميعاً نعبّر عن تجاربنا ومجاهداتنا الفكرية بالشعر والقصة والمقالة والبحث العلمي، وفي كثير من الأحيان بالتسكع طول الليل في شوارع القاهرة في حالة قصوى من الوجد والتوتّر والصهللة الفكرية» وكنا ـ كما ذكرت كذلك في ذلك المقال القديم[2] ـ «نبحث وجدانياً عن مغامرة كونية كبرى. كانت في ضمائرنا معركة حادة على نطاق الكون كله، والحضارة كلها، كنا نبحث عن إجابات نهائية لكل شيء، كانت الفلسفة والمعاناة الوجدانية وسيلتنا في رحلة البحث عن يقين... وما أكثر ما تشردنا وتنكبت بنا الطرق، وسدّت أمامنا السبل، وامتلأت حلوقنا بالمرارة، ونفوسنا بالعجز وعقولنا بالذهول وضمائرنا بالتخبط والحيرة. كنا نريد أن نعيش كما علمنا نيتشه: أن نبعث بسفائننا إلى البحار المجهولة، وأن نبني بيوتنا فوق قمة بركان فيزوف، وننتظر اللحظة المناسبة كي نموت. كنا فرسان ليل نبحث في غمرته عن المستحيل.

وكان القمر أمامنا في كثير من الأحيان ـ كما ذكرت ذلك في قصيدة من قصائدي ـ نحسّ به يتحدّى قدرتنا على الصعود والصمود. وكان المعجز والملغز والغامض والرهيب والبشع والمخيف في كل شيء يدعونا ويلح في الدعوة وفي الإغراء والإغواء! وكان بعضنا يعب من كل ما يمكن أن يبلغ به مرتبة المحو... أجل المحو؟ أن نمحو ذلك ـ على طريقة المتصوفة ـ بالفكر، بالتأمل، بالوجد، بالمغامرة، بأردأ أنواع الخمر... حتى نصل إلى النور الغريب في نهاية المطاف! وكان بعضنا يتطلع إلى بناء حضارة العلم والاشتراكية، وبعضنا يتطلع إلى بناء تلك الحضارة الجديدة السحرية التي أخذ يبشر بها شبينجلر ـ في لغتنا العربية ـ على لسان الدكتور عبد الرحمن بدوي. وكان بعضنا يسعى لإرساء أخلاق السادة التي

بشر بها نيتشه، وبعضنا يسعى إلى بناء القلعة التي لم يستطع كافكا بلوغها في روايته «القلعة» وكنا نمرض حتى الموت مع كيركجور، ونرفض أن نقول معه إن الشيء إما كذا وإما كذا، وكلاهما ناقص. وكنا نقول أو البعض منا يقول: «الشيء ليس بكذا ولا بكذا» [وكان ذلك عنوان قصيدة من قصائدي حينذاك] ولا هو بأي شيء آخر... أي لا خلاص، ولا مهرب ولا أمل لا بالحب ولا بالموت! لا خلاص بغير احتضان المستحيل، احتضان اللامعقول، لا خلاص بغير اليأس المطلق المطبق! وكان كيركجور، ونيتشه وكافكا وبرجسون ودوستيوفسكي، طلائعنا إلى أين؟ لا نعرف إلى أين ولا كيف ولا حيث، بل حركة انتحارية، بل فعل عشوائي نبحث به عن الحقيقة، عن طريق معايشة أي شيء، عن طريق رفض العقل والعلم والمنطق»[3].

كانت هذه هي رحلتنا المتوترة طوال سنوات الدراسة الأربع في قسم الفلسفة من عام 1940 حتى عام 1946 ولهذا لم أكن مغالياً عندما ذكرت ـ في بداية هذه الكلمة أن محاضرتي في الجمعية الفلسفية بقسم الفلسفة في ديسمبر عام 1945 كانت خلاصة رحلتي الفلسفية التي شاركت فيها هذه المجموعة من الزملاء الأعزاء، وإن كان أقربهم إلى جانبها الشاطح، من بين هؤلاء الزملاء، بدر الديب بتجربته الشعرية المبكرة الفريدة «حرف الحاء» وعباس أحمد بقصصه القصيرة الفريدة أيضاً لعل أبرزها «البير وغطاء» فضلاً عن معايشته المتوترة شبه الصوفية لتأملاته الفلسفية.

في هذه المحاضرة حول «اللامعقول في الطبيعة والفنون» لم أقف لأحلل اللامعقول فحسب، وإنما وقفت أمجّده، في بعض فقراتها: «إن اللامعقول هو كل ما يرفض في الوجود الخضوع والانصياع لقوانين العقل المنطقية (...) إذا كنا نمجد دائماً (...) هؤلاء الأبطال الذين يقاومون كل استبداد، فلا شك أننا سنمجد هذا الكائن العجيب الذي ظل وسيظل دائماً يقاوم أعظم طغيان لأقوى قوة في الوجود ـ وأعني بها قوة العقل ـ وإذا كنا نعتبر أبطالنا الأحرار عباقرة الإنسانية، فلا شك في أننا سنعتبر هذا الكائن العجيب، أنه حامل لعبقرية الوجود. أما هذا الكائن العجيب فهو اللامعقول الذي تحدّى العقل، وظل عارياً عن كل عنصر عقلي، حاملاً شعلة التحرر والانطلاق...» ثم أخذت المحاضرة تثبت اللامعقول

بآخر نتائج العلم، بنظرية الكم والنظرية النسبية والميكانيكا الموجية. ولكنها تنتهي إلى تأكيد عجز العلم عن المعرفة، وأنه لا سبيل إلى إدراك اللامعقول إلا بالفن. بل اللامعقول هو الموضوع الأصيل للفن[4]!؟؟

وأذكر أنه في ذلك العام عام 1945 أصدر الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابه «الزمان الوجودي» فاشتريناه، عباس أحمد وأنا، وذهبنا إلى مقهى في أحد أزقة شارع فؤاد (23 يوليو الآن) وقرأناه في جلسة واحدة خلال بضعة ساعات ونحن في حالة وجدٍ وتوتر. على أننا عندما وصلنا إلى الفصل الخاص بوضع التجربة الوجودية في مقولات، أُصبْنا بخيبة أمل، بل أحسسنا بأن عبد الرحمن بدوي قد خان التجربة الوجودية الحية! ذلك لأنه راح يصبها في نظم وقوالب ومقولات، أي يمنطقها عقلياً؟! وعندما انتهينا من قراءة الكتاب كله، قررنا اقتحام الدكتور عبد الرحمن بدوي في منزله، ومحاكمته على ذلك. واشترينا «فياسكة» نبيذ، شربنا نصفها، ثم أخفينا الزجاجة الضخمة في حقيبة عباس وإن أطلت رقبة الزجاجة بارزة في الحقيبة، واتجهنا إلى منزل الدكتور عبد الرحمن بدوي وطرقنا باب شقته. ولحسن الحظ خرج إلينا شقيقه الأصغر، ونحن في حالة واضحة من السكر. طلبنا مقابلة الدكتور بدوي، فاعتذر إلينا عن ذلك بأنه غير موجود. وأذكر أننا ذهبنا بعد ذلك إلى الصديق فرحات توما، وكان ـ آنذاك ـ موظفاً في مكتبة الجامعة وصديقاً عزيزاً، وأخذت أبكي عنده من خيبة أملي في الدكتور عبد الرحمن بدوي، وما أكثر الملابسات الأخرى التي تعبّر عن مدى المعايشة الحميمة الحية المتوترة لما كنّا نعتنقه من أفكار فلسفية. على أنه برغم خيبة أملنا في الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ بعد قراءتنا لمقولاته الوجودية ـ ، فإننا لم نفقد تقديرنا العميق له وحبنا الخالص له، ورهبتنا الدائمة من شخصيته.

ولكن لم تكن معايشتنا الحية للوجودية، خالية من الالتباس والإشكالية. فلقد كنا على ارتباط عميق وانخراط عملي بالحركة الوطنية التي كانت ـ محتدمة في الأربعينيات ـ ضد الاحتلال البريطاني والحكم الملكي والأحزاب المتواطئة مع الاحتلال والملكية، بعضنا كان مرتبطاً بالحركة الماركسية آنذاك ملتزماً بفلسفتها وأنشطتها، وبعضنا ـ مثل عباس وأنا ـ يقف عند حدود الدلالة الوطنية الخالصة للحركة.

ومع ذلك، فإني أذكر أننا رشحنا عباس أحمد ممثلاً لقسم الفلسفة في انتخابات اللجنة الوطنية للطلبة والعمال في فبراير 1946 التي كانت تسيطر عليها الحركة الماركسية، وبرغم أنني ـ في ذلك الوقت ـ كنت أختلف فكرياً مع الماركسية لغلبة الطابع الاقتصادي والمادي عليها وفقدانها العمق الفلسفي والأخلاقي والروحي، كما كنت أعتقد آنذاك، على أن الانخراط في النشاط السياسي الوطني جنباً إلى جنب مع ممثلي الحركة الماركسية كان مصدراً من مصادر الالتباس والإشكالية في توجهي الوجودي. وإلى جانب هذا كنا على ارتباط حميم مع أستاذ آخر في قسم اللغة الإنجليزية كان قادماً من إنجلترا وكان متواضعاً، وحريصاً ـ على خلاف الدكتور بدوي ـ على الحوار واللقاء مع الطلبة داخل الجامعة وخارجها، وكان ذا توجه اشتراكي ديمقراطي غير محدد الملامح، هو الدكتور لويس عوض، وكان هو أيضاً من مصادر الالتباس في توجهي الوجودي فضلاً عن الالتباس في تفهّمي للماركسية والاشتراكية. أذكر أنه كان ـ وهو الاشتراكي ـ فخوراً بدراسة أعدّها، وكان يناقشنا فيها، حول نقده للمنهج المادي الجدلي والمادي التاريخي في الماركسية.

وهكذا بين مقولات عبد الرحمن بدوي الوجودي للوجودية، وانتقادات لويس عوض الاشتراكي للأساس المنهجي الجدلي للاشتراكية، ازدادت شقة الالتباس وتعمقت الإشكالية في توجهي الوجودي.

على أنه بين الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور لويس عوض أخذ يطلّ علينا موقف ثالث يتمثّل في الدكتور يوسف مراد، كان أستاذاً في علم النفس وكان يبشر بمنهج جديد هو علم النفس التكاملي، أو المنهج التكاملي عامة، الذي يسعى لأن يكون منهجاً عاماً أكبر من حدود علم النفس. على أنه في حدود علم النفس كان يسعى لأن يقيم مركباً منهجياً يجمع بين المنهج التحليلي الارتقائي والمنهج الجشطلتي الطوبولوجي، وبين البيولوجي، والنفسي والاجتماعي. وكان هذا المركب المنهجي، وتطبيقات الدكتور يوسف مراد عامة تستفيد ـ إلى حد ما ـ من بعض جوانب المنطق الهيجلي. وكانت مجموعتنا تلتف بإحترام ومحبة حول الدكتور يوسف مراد وكان لنا اجتماع في بيته كل أسبوع لمناقشة بعض القضايا العليا، بل ومشاركة في مجلته التي أخذ في إصدارها وهي مجلة «علم النفس التكاملي»

وهكذا، في غمرة هذه الجبهات الأربع: جبهة الحركة الوطنية المحتدمة، ببعدها الماركسي، وجبهة الفكر الوجودي الذي يمثله الدكتور عبد الرحمن بدوي، وجبهة الفكر الاشتراكي الديمقراطي الذي يمثله الدكتور لويس عوض، وجبهة المنهج التكاملي الذي كان يمثله الدكتور يوسف مراد، كنت ما أزال متمسكاً فكرياً بالمفهوم الوجودي المثالي الذي عبرت عنه في محاضرتي عن اللامعقول في الطبيعة والفن «التي ألقيتها في ديسمبر 1945، وإن كان تمسكاً مأزوماً ملتبساً قلقاً. وأذكر أنني في تلك المرحلة، وفي غمرة هذا كله، قمت مع عباس أحمد وأمين عز الدين وبعض زملاء المجموعة بإصدار مجلة اسمها «البشير»، أذكر أن أمين عز الدين هو الذي اختار اسمها، وتمسك أن يكتب اسمها بالإنجليزية كذلك أي The Herald.

وأذكر أنني كتبت للعدد الأول من هذه المجلة افتتاحية كان عنوانها «نحن أبناء ضالون»، ولم تختلف الافتتاحية عن محاضرتي السالفة الذكر، اللهم إلا أنني استخدمت كلمة المصادفة إلى جانب كلمة اللامعقول، بإعتبار أن المصادفة هي النقيض للضرورة الموضوعية المزعومة في العلم. وفي إطار هذا كله اخترت مع الدكتور يوسف مراد موضوعاً لرسالة الماجستير في الفلسفة حول «المصادفة في الفيزياء الحديثة ودلالتها الفلسفية». لأتخذ من «المصادفة» معولاً لتحطيم المفهوم الموضوعي للعلم. على أني بدأت هذا البحث وأنا في غمرة هذه الأزمة الفكرية والروحية بحثاً عن وضوح. ولهذا ذكرت في مقدمة الرسالة عن أسباب اختياري للموضوع هو أنني كنت مأزوماً أزمة تختلط فيها المفهومات الفكرية والقيم الاجتماعية والخلقية (...) ولكني كنت منتسباً انتساباً كاملاً إلى تيارات فكرية غير علمية، وكان هذا الانتساب الفكري عقبة منهجية تردني عن الاستبصار السليم بالبحث الذي أستهدفه. كنت أتحرك بإرادة «نيتشه» وأتعرف بحدس «برجسون» وطفرته الحية، ولا أبصر في الواقع غير لا معقول «مايرسون»، وهكذا جعلت من البحث عن «الدلالة» رحلة استبطانية، وجعلت من العقل إطاراً محدوداً قاصراً، ومن الحياة حبلاً منصوباً فوق هاوية. ولهذا كنت متحمساً لتجريح العلم، حريصاً على تكشف مثالبه، واصطناعها (...) ورحت أتسلح بالمعرفة العلمية وبنتائجها الحديثة بنوع خاص لكي أتخذ منها معاول لتقويض العلم نفسه... بل لتقويض الحياة كذلك. وكان الشاعر «ت.س. إليوت» لحني الجنائزي المفضّل، كنت

أعمل بضمير مأزوم يرتبط فيه الإشكال العلمي بالانهيار النفسي، والرغبة في المعرفة بالرغبة في التكامل والاستقرار»[5].

على أني في مرحلة متقدمة من البحث عن مفهوم المصادفة، كنت أطلّ على أواخر القرن التاسع عشر، أناقش أفكار «بيرسون» في إنجلترا و«دوهيم» و«بوانكاريه» في فرنسا، و«ماخ» في ألمانيا، التقيت بكتاب يتعرض لهؤلاء بالنقد. فرأيت أن أقرأه استكمالاً لمراجعي عن هذه الفترة. والكتاب هو «المادية والنقد التجريبي» «ڤلاديمير إيليتش لينين»، الذي قادني بدوره إلى كتاب «جدل الطبيعة» «لفريدريك أنجلز» وكان الكتابان حدثاً فكرياً في حياتي، قلب تصوراتي الفلسفية رأساً على عقب. فأمسكت بالمعقول نفسه ورحت أقوض به الفكر المثالي الذي كان يستغرقني تماماً. واقتضاني هذا سنوات أخرى أخذت فيها أنسج البحث منذ البداية على نول موضوعي جديد، بل رحت أجدد كذلك حياتي الفكرية عامة، وأبدأ مرحلة جديدة من الحياة»[6].

واقتضت هذه المرحلة الجديدة من حياتي الانغمار في النضال السياسي والاجتماعي والفكري، والفصل من الجامعة بعد أن كنت قد عينت مدرساً بقسم الفلسفة، كما اقتضتني بعد ذلك السجن والتعذيب والتغرب خارج مصر، ومعايشة تجربة وجودية حية حقيقية، ولكنها لا تقوم على الذاتية المطلقة وإنما على الموضوعية والعقلانية والعلم وإرادة تغيير الحياة وتجديدها لمصلحة المجتمع والوطن الذي انتسب إليه، وللمصلحة الإنسانية جمعاء، ولهذا كان من الطبيعي أن تتحول رسالتي من رسالة عن «المصادفة في الفيزياء الحديثة». لتقويض العلم، إلى رسالة عن «المصادفة الموضوعية» ـ التي هي الوجه الآخر للضرورة الموضوعية ـ لحسن تفهم العلم وتنميته وتجديده وإشاعته فكراً وممارسة. ولهذا ـ كذلك ـ كان من الطبيعي أن أراجع فكري الوجودي السابق، الذي كان بداية رؤيتي الفلسفية مراجعة نقدية حتى يكون انخلاعي عنه وتجاوزي له مؤسساً على وعي عقلاني نقدي موضوعي، وكان من الطبيعي كذلك أن يتم ذلك عبْر قراءة جديدة لكتابات الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ أساساً ـ ، وكتابات بعض الفلاسفة الوجوديين.

ـ 2 ـ

ما إن انتهيت من رسالة «المصادفة» وتمت إجازتها في يونيو 1953 حتى بدأت أولى كتاباتي النقدية لوجودية عبد الرحمن بدوي. وكان ذلك في مقال بعنوان «هذه الأخلاق الوجودية»[7] نشر عام 1954 يناقش رسالة صغيرة نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي عام 1953 بعنوان «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» وكان مقالي بعد رسالتي الجامعية عن «المصادفة» بداية تمردي واشتباكي الفكري مع الفلسفة الوجودية على المستوى الثقافي العام، في وقت كانت هذه الفلسفة قد أخذت تنتشر في الفكر العربي ويترجم بعض أصولها الفرنسية، الأدبية منها والنظرية، وخاصة كتابات «سارتر» و«كامو»، على أني ما خرجت فيما كتبت وأكتب حتى اليوم عن تقديري العميق للدكتور عبد الرحمن بدوي، سواء بالنسبة لشخصه أو لفلسفته الوجودية، أو لجهوده الجليلة ـ حقاً ـ في تحقيق تراثنا الفلسفي القديم أو ترجماته ودراساته لعيون الثقافة الأوروبية، وفي مدخل هذا المقال عن «الأخلاق الوجودية»، ذكرت أن «الوجودية» أصبحت ـ بفضل راعيها الأكبر في مصر الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ تياراً فكرياً ينتظم طائفة من المثقفين، متخذاً من تاريخنا الروحي العربي ـ غير الأصول الأوروبية ـ ومن التصوف الإسلامي مصدراً يصدر عنه في مذهبه الوجودي العربي الذي يريد الدكتور بدوي إقامته فلسفةً شاملة لجيلنا في هذا العصر، على حد تعبيره»[8]. ولقد تبينت ـ في تحليلي لمفهوم الفعل والعلاقة مع «الآخر» في رسالته الصغيرة عن الأخلاق في الوجودية ـ أنه مفهوم إطلاقي يختلف عن مفهوم الفعل عند سارتر ويقترب من مفهوم الفعل العشوائي عند الأديب الفرنسي أندريه جيد ولا يكاد يقيده التزام أو تحدّه مسؤولية، بل لا نرى فيه أي اشتباك بين الذوات الذي نجده في فلسفة سارتر الوجودية، فالفرد عند الدكتور بدوي في هذه الرسالة أكثر انعزالاً ونفوراً وتوحداً. ولا يعدو الآخرون ـ بالنسبة إليه أن يكونوا إلا مجرد أدوات لتحقيق إمكانيات الذات وإثراء تجاربها، ولهذا كان من الطبيعي أن ينتهي الدكتور بدوي إلى إقامة قطيعة مطلقة بين الموقف الوجودي والأخلاقي، على خلاف الفلاسفة الوجوديين الكبار الذين لم يستبعدوا الجانب الأخلاقي من خبرتهم الوجودية الحية.

وبرغم هذه القطيعة الأخلاقية مع الأخلاق في فلسفة بدوي الوجودية، فإنه

لا يلبث أن يكشف عن موقف أخلاقي لا يختلف في شيء عن قيم أخلاق السادة عند «نيتشه»، مثل الغزو والانتصار والتعالي، فضلاً عن أفعال الأمر والوجوب والتفضيل والأحقية إلى غيْر ذلك، مما يكشف عن عدم تماسك داخلي في بنية دعواه الوجودية اللاأخلاقية.

على أنني لاحظت ملاحظة أخرى ـ في رسالته هذه ـ هي أن النتيجة التي توصل إليها حول العلاقة بين الوجودية والأخلاق تكاد تكون نتيجة منطقية مستخلصة استخلاصاً استدلالياً شكلياً من مقدمات محددة، وليست نابعة من خبرة وجودية حية. فهو يرى أن الأخلاق تعني الارتباط بمعيار عام ثابت، وهذا المعيار الثابت ليس من صنع الذات الفردية، أي إنه خارج عنها. ولما كانت الوجودية هي الفردية المنعزلة، المنفصلة عن الأغيار، المقضي عليها بالحرية المطلقة، إذن فبين الموقف الوجودي والأخلاقي قطيعة مطلقة. ولعل هذا الاستدلال المنطقي الشكلي لاستخلاص هذه النتيجة الوجودية أن يكون امتداداً لعقلية الدكتور بدوي للمقولات الوجودية في كتابه «الزمان الوجودي»، الذي سبق أن أثار غضبنا ـ عباس أحمد وأنا ـ عندما كنّا نتبنى الوجودية فكراً ونعيشها كتجربة حية، كما سبق أن ذكرت. على أنني قد لاحظت، فيما بعد، عند قراءتي المتعمقة لكتاب «الزمان الوجودي» أن أغلب أحكامه ونتائجه تقوم على عملية استدلالية منطقية شكلية خالصة، كما سنوضح في فقرة قادمة. على أن مقالي هذا الذي انتقدت فيه رسالة الدكتور بدوي حول الأخلاق الوجودية لم يقف عند هذه الحدود، بل انتقل إلى نقد الفلسفة الوجودية عامة من حيث إنها فلسفة فردية مغرقة في فرديتها، تتنكر للحقيقة الموضوعية للواقع الإنساني. فليس الفرد ـ كما ذكرت ـ إلا جزءاً من نسيج اجتماعي وتاريخي عام دون إنكار لفرديته. وانتهى المقال إلى القول «إن الوجودية ليست هي الفلسفة التي نريدها في شرقنا العربي، وإننا نتطلع إلى فلسفة تعكس إيماننا بالعلم وقوانينه الموضوعية وتعكس احترامنا للتاريخ الإنساني الجليل»[9].

وفي أواخر عام 1958 دعيت لألقاء محاضرة عن (الحرية والالتزام عند سارتر) في نادي المعلمين بالقاهرة، فوجدت البوليس يحاصر المكان ويمنع إلقاء المحاضرة.

وكان ذلك مقدمة لاعتقالي بعد أسابيع قليلة في فجر اليوم الأول من عام

1959، لقد نشرت هذه المحاضرة بعد ذلك في كتاب «معارك فكرية» الذي صدرت طبعته الأولى في أواخر الستينيات عن دار الهلال. والمقال نقد تفصيلي لمفهوم الحرية والالتزام في فلسفة سارتر.

ومن عام 1959 حتى عام 1964 فرض عليّ السجن التوقف عن الكتابة. وعندما عدت إلى الحياة العامة عام 1964 كانت أولى كتاباتي مقال في يوليه 1964 بمجلة المصور، أعلّق فيه على ترجمتين إلى العربية: لكتاب «ألبير كامو»، «أسطورة سيزيف». كان عنوان المقال «الصخرة التي لم تعد تسقط» وكان هذا المقال ـ في ذاته ـ نقداً ونقيضاً للأسطورة التي تقول بأن آلهة اليونان حكمت على سيزيف بأن يدحرج حجراً من سفح الجبل حتى قمته، فإذا وصل الحجر إلى القمة سقط منه إلى السفح، فيعود سيزيف ليدحرجه مرة أخرى وهكذا إلى أبد الآبدين. والأسطورة يعبر بها ألبير كامو تعبيراً رمزياً عن اللاجدوى واللامعقولية واللاقيمة، فضلاً عن أنها دعوة إلى التمرد المطلق على القيم السائدة واصطناع كل إنسان لقيمه ولحريته الخاصة. ولقد عقبت على أسطورة «سيزيف» في هذا المقال قائلاً: «إننا ونحن نرحب بترجمة أسطورة سيزيف إلى العربية، ما أحوجنا إلى أن نؤكد كذلك أن «سيزيف الإنسان» قد استطاع أن يضع الصخرة فوق قمة الجبل في أكثر من منطقة في العالم دون أن تسقط الصخرة ودون أن يسقط الإنسان. واستطاع الإنسان أن يدحرج الصخرة من فوق قمة الجبل ذاتها ويجعلها تطير من غير أجنحة في الفضاء الرهيب»[10].

وعندما أقرأ هذه الكلمات اليوم، أتساءل: ألم تسقط العديد من الصخور طوال السنوات الماضية ـ وما تزال تسقط ـ فوق رؤوس أكثر من سيزيف في أكثر من مكان ووطن!؟ وأقول: نعم هذا صحيح، ولكن ليس بقدر لا يُقهر، وإنها بفعل الإنسان نفسه، لجشعه وتسلطه وعدوانيته. ولكن الإنسان لم يتوقف عن مسيرة عمله وسيطرته على كل ما يقيد خطواته المجاهدة من أجل الحرية والسيطرة على قوانين وجوده.

وفي أبريل 1965 كتبت مقالاً بعنوان «الدكتور بدوي: هل يسير في طريق مسدود؟»، قلت فيه إن الدكتور عبد الرحمن بدوي «ظاهرة من أندر الظواهر في حياتنا الفكرية المعاصرة. فهو بإنتاجه وحده يمثل دار نشر كاملة. ومهما اختلفنا

معه في الرأي أو الموقف فما يملك الإنسان إلا أن يقف من جهوده موقف الإجلال والإكبار بل الرهبة» ثم عرضت ـ بشكل عام ـ لبعض ما أصدره من كتب ووقفت طويلاً عند كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» الذي أبرز فيه دور العرب في المحافظة على التراث الهلليني القديم، فضلاً عن إضافتهم إضافة جليلة في مجال الفكر عامة والعلم بوجه خاص. على أني رأيت في كتابه هذا أنه قد أبرز ـ بشكل كاف ـ الجانب الخاص بمحافظة العرب على التراث الهلليني، أما فيما يتعلق بالجانب العلمي فقد قام بعرضه عرضاً تجزيئياً فيه من التفاصيل أكثر مما فيه من الاتجاه الأساسي العام. ورأيت أن الإضافة الحقيقية للفكر العربي إنما تكمن ـ أساساً ـ في الاتجاه العقلي وفي توكيد المنهج العلمي التجريبي عامة. كما انتقدت موقفه من ابن خلدون الذي رأى فيه أنه صاحب منهج تطبيقي وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنساني. على أني انتهيت من المقال إلى القول: «ما أروع أن تصبح طاقات هذا المفكر الكبير القادر في خدمة الفكر العلمي والثورة الاجتماعية، ما أروع أن يتم لقاء داخل نفسه وفكره بين الفكر والمجتمع، بين الفكر والواقع، بين النفس والمادة، بين الكيف والكم، أن يتم اللقاء بين التناقضات التنازعية والثنائيات المتنافسة، سيكون هذا مكسباً كبيراً للفكر والحياة وللدكتور عبد الرحمن بدوي نفسه»[11].

وفي مارس عام 1967 جاء سارتر إلى مصر، وألقى في القاهرة محاضرة حول العلاقة بين المثقف والسلطة. وفي زيارته لأسوان، أقمنا ندوة ثقافية معه عرضت فيها رأيي الذي يخالف رأيه في العلاقة بين المثقف والسلطة، وقد نشرت هذا الخلاف بينه وبيني في مقال في مجلة المصور في مارس عام 1967، ثم في كتاب «معارك فكرية» بعد ذلك، على أني في مدخل هذا المقال عرضت ـ بشكل سريع ـ لحكايتي مع الوجودية قبل أن أختلف معها، وذكرت «أني عشت مع الوجودية وبها رحلة فكرية عاصفة، وبعد مرحلة طالت مع نيتشه وبرجسون، وجدت فيها إيجابية ذاتية خلاقة، وعشتها معايشة أقرب إلى معايشة المتصوفين»، ثم قلت «عندما تفتحت على حقائق الأوضاع الاجتماعية في بلادي، وجدت في هذه الذاتية موقفاً سلبياً خانقاً لا يفضي إلى موقف حقيقي».

وهكذا تحولت من الوجودية إلى الفكر العلمي فلسفةً وسلوكاً وموقفاً

اجتماعياً» وقلت: «أحسست بمنطق الحياة من حولي أقوى من منطق الوجودية» وقلت: «الذي لا شك فيه أن كل اختيار ينبع من الذات كما تقول الوجودية، ولكن الحرية لا تتحقق بالذات، وإنما بالاشتباك مع الموضوع، بالوعي بالموضوع، بتغييره لمصلحة «الإنسان ـ المجتمع» ثم «الإنسان ـ الفرد» بعد ذلك. وفضلاً... عن ذلك فإن الاشتباك مع الموضوع لا يتم فردياً وإنما يتم بالحركة الجماعية أي يتم موضوعياً» وهكذا اختلف طريقي مع الوجودية، ولا أدري هل اختلف طريقي مع فكر «جان بول سارتر» أم مع الفكر الوجودي في بلادنا بوجه خاص، وكان ـ وما زال ـ يعبر عنه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي»[12].

وفي نوفمبر 1989 نشرت في مجلة الهلال مقالاً بعنوان «هذا الفيلسوف المؤسسة»، بيّنت فيه أن عبد الرحمن بدوي ليس مجرد مفكر بل هو فيلسوف. وعرضتُ لفلسفته في رسالته «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» و«الزمان الوجودي». ولقد لاحظت ـ في عرضي ذلك ـ أن الاستدلال المنطقي الشكلي يكاد يسود في النتائج التي ينتهي إليها في أكثر من قضية من قضايا هذين الكتابين.

ولقد أشرت ـ في نهاية العرض ـ أن الدكتور بدوي قد ذكر في تلخيصه لكتابه «الزمان الوجودي» في معجمه بأنه «الخطوط العامة لمذهب في الوجود جديد، سنجعل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه، إلا أنه في الحقيقة لم يتمكن من الوفاء بهذا الوعد وأنه اتجه ـ بكليته ـ إلى مجال الدراسات والتحقيقات والترجمات في مجال الفلسفة بشكل عام، والفلسفة العربية الإسلامية بشكل خاص، وإن كنا نستطيع أن نتبين فلسفته الوجودية في اختياره الخاص لما يترجم وفي عنايته بالجانب الصوفي والإشراقي والأفلاطوني والأفلوطيني في تراثنا الفلسفي القديم وفي الكثير من تعقيباته وتعليقاته وآرائه حول بعض جوانب هذا التراث. ثم تساءلت: هل توقفت طاقته الإبداعية الفلسفية بعد الانتهاء من رسالتيه الجامعيتين؟! أم أن فلسفته الوجودية كانت مجرد ثمرة ثقافية خالصة لقراءاته في الفلسفة الألمانية، وكانت منبتة الصلة بحياته وبواقعه السياسي والاجتماعي كما يقول بعض الناقدين لفلسفته؟

ولقد رأيت أن الدكتور عبد الرحمن بدوي عندما كتب رسالتيه الجامعيتين كان متأثراً بالفعل تأثراً ثقافياً عميقاً بالفلسفة الوجودية الألمانية المثالية، وخاصة

«هايدجر». ولكن هذا التأثر لم يكن منبتَّ الصلة بواقع خبرته الحية السياسية في المجتمع المصري آنذاك. ورحت أبيّن علاقته بحزب مصر الفتاة بين عامي 1937 ـ 1940 هذا الحزب الذي كان يسير على خُطى المفاهيم والقيم الفلسفية والمثالية اللاعقلانية للحزب النازي، فضلاً عن تلاقيها بشكل سطحي وإن اختلفت دلالة الالتقاء في العداء لإنجلترا التي كانت تحتل مصر آنذاك. وعندما حصل الدكتور بدوي عام 1944 على درجة الدكتوراه عن رسالته «الزمان الوجودي» كان عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد الذي كان امتزاجاً بين حزب مصر الفتاة والحزب الوطني القديم. وعندما قامت ثورة يوليو 1952 وكان هناك تقارب بينها وبين عناصر من الحزب الوطني، اختير الدكتور بدوي عضواً في لجنة لوضع دستور جديد للبلاد عام 1953 ثم اختير مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في برن بسويسرا بين عامي 1956 ـ 1958.

لقد أردت أن أبرز ـ بهذا ـ أن فلسفة الدكتور بدوي الوجودية منذ أواخر الثلاثينيات لم تكن مجرد صدى لثقافته الفلسفية وتأثره بالفلسفة الألمانية المثالية، بل كانت ـ كذلك ـ تعبيراً عن خبرة فكرية وسياسية حية غير منبتّة عن بعض ظواهر المجتمع المصري آنذاك.

كما أردت أن أبرز ـ كذلك ـ أن هزيمة النازية والفاشية عام 1945 واحتدام الصراع الوطني والاجتماعي في مصر وخاصة عام 1946 بتشكيل (اللجنة الوطنية للطلبة والعمال)، ثم قيام ثورة يوليو عام 1952 وبروز مشروعها التحرري التقدمي القومي، قد أسهمت كل هذه الأحداث في خلخلة الركائز الفكرية والموضوعية والاجتماعية لإمكانية تنمية المشروع الفلسفي الوجودي الذي بشر به الدكتور عبد الرحمن بدوي في رسالتيه، وهكذا توقف المشروع الوجودي لا لتوقف القدرات الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوي وإنما لتغيّر الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والموضوعية عامة من حوله، ولهذا راح الدكتور بدوي يكرس طاقاته الإبداعية في مجالات الدراسات والتحقيقات والترجمات. على أنني في هذا المقال قدمت ملاحظتين: الأولى: حول العلاقة بين فلسفته الوجودية التراثية، والثانية تتعلق برأيه السلبي في الفلسفة الإسلامية، التي لا يرى لها قيمة فلسفية حقيقية، رغم كل ما بذل من جهود فائقة في جمع وتحقيق ودراسة ونشر كل ما يتعلق بهذه الفلسفة الإسلامية من مصادر وتأثيرات ودلالات واتجاهات.

وليس هنا مجال للتفصيل في هاتين الملاحظتين. على أني أنهيت المقال قائلاً «فلنختلف مع الدكتور عبد الرحمن بدوي كما نشاء، ولكن لا خلاف حول ما يمثله من قيمة علمية كبيرة نادرة في حياتنا الثقافية المعاصرة»، ودعوت إلى ضرورة تنادي الجمعيات الفلسفية العربية والمنظمة العربية للثقافة لعقد أسبوع فلسفي على شرف الدكتور عبد الرحمن بدوي اعترافاً بفضله العلمي[13].

وفي نوفمبر 1995 نشرت في مجلة «إبداع» مقالاً بعنوان «عبد الرحمن بدوي... ذلك المجهول». وكان المقال رداً على مقال سابق في المجلة نفسها للدكتور مراد وهبة بعنوان «رؤيتي لعبد الرحمن بدوي» تساءل فيه عن: «لماذا توقف كل من بدوي وهايدجر عن استكمال بنائه الفلسفي؟» وفسّر هذا بأنهما كانا يعتنقان الفكر النازي ولهذا عندما انتحر هتلر توقفا عن استكمال بنائهما الفلسفي. ويحاول الدكتور مراد وهبة التدليل على ذلك بعلاقة الدكتور بدوي بحزب مصر الفتاة منذ أواخر الثلاثينيات حتى أواخر الخمسينيات. ولقد سبق أن عرضت لهذه المسألة في مقال سابق أشرت إليه في الفقرة السابقة من مقالي هذا، وأبرزت في هذا المقال - الذي أرد فيه على الدكتور مراد وهبة - أنه كان هناك داخل إطار الموقف الوطني العاطفي المصري تيار يرى في النظام النازي النظام النموذجي الذي يتيح التمثل به والتحالف معه القدرة على مواجهة الاحتلال البريطاني والتحرر منه وإقامة دولة مصرية مستقلة، تتجاوز تخلّفها وتبعيتها، وكان هذا الموقف يتبنّاه العديد من القوى الوطنية العربية كذلك، بل تتعاطف معه آنذاك الجماهير الشعبية. ولهذا فإنها مرحلة من حياة وفكر الدكتور عبد الرحمن بدوي غير منعزلة عن واقع مصر السياسي والاجتماعي المحتدم آنذاك. ولهذا كان توجهه الفكري توجهاً مصرياً عاطفياً انفعالياً شوفينياً ذا طبيعة بورجوازية صغيرة مغامرة، وإنه كان يتطلع مع بعض أبناء جيله إلى ثورة روحية وتجديد معالم ذاتيتهم وهويتهم الخاصة. ولهذا كانت قطيعة الدكتور بدوي مع حزب مصر الفتاة ومحاولته تنمية فلسفته الوجودية تنمية ذاتية داخل تراثه العربي الإسلامي. وما أكثر الدلائل على ذلك في بعض كتبه وخاصة في تصديره لكتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» و«الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» ومقدمته لكتاب أبي حيان التوحيدي «الإشارات الإلهية» إلى غير ذلك.

وعلى هذا فإن وجودية الدكتور عبد الرحمن بدوي - كما ذكرت في هذا

المقال ـ وإن تكن ذات أصول في تجربته الأولى التي ارتبط فيها سياسياً بالفكر النازي، فإنها ليست دليلاً على استمرار هذا الفكر النازي في فكره الوجودي، بل لعلها كانت منطلقه لاكتشاف طريقه الفلسفي الخاص الذي له ـ بغير شك ـ جذور أوروبية، ولكنه استطاع أن يضيف إليها وأن يمتد بها إلى جذور تراثية عربية إسلامية أشد عمقاً. وفضلاً عن هذا فلم يتوقف الدكتور عبد الرحمن بدوي عن بناء فلسفته الوجودية بعد انتحار هتلر كما يقول الدكتور مراد وهبة[14].

* * *

هذا هو كشف حسابي الفلسفي مع أستاذي الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوي، بدأت به رحلة عمري الفلسفية، ثم اختلفت رحلتي واختلفتُ معه، ولكن دون أن يقلل هذا ـ أبداً ـ من عميق تقديري ومحبتي له: أستاذاً ملهماً وعالماً منقطعاً متفانياً تفانياً صوفياً للبحث العلمي، وظاهرة فكرية بارزة نادرة في ثقافتنا العربية المعاصرة، أضاف ـ وما زال يضيف ـ وهو في الثمانين من عمره كنوزاً إلى مكتبتنا الفلسفية العربية.

على أن هناك في نفسي ما هو أكبر من ذلك... لست أتردد لحظة في القول ـ بغير تزمت أو معاندة أو استعلاء ـ إن الجدلية ـ سواء كانت مادية أو تاريخية ـ ما تزال منذ أن خرجت على الوجودية وتناقضت معها هي منهجي ورؤيتي العقلانية العلمية النقدية، ورؤيتي للعالم والعلم والثقافة والحياة والإنسان والمستقبل عامة، بل لعلها تزداد في فكري وخبرتي الحية كل يوم تعمقاً وتجدداً.

على أني أعترف ـ بعد هذه المرحلة الطويلة التي عبّرت فيها عن قطيعتي مع الوجودية واختلافي معها وتنامي منهجيتي ورؤيتي الجدلية تنامياً متصلاً ـ إن الوجودية ـ فكراً وأدباً ـ ما يزال لها في نفسي هذا الرفيف الروحي الذي يشكل عمقاً من أعماقي الباطنية. وأتساءل: لماذا؟ وأجيب: ربما لأن دعوة الحرية في الوجودية مهما كانت مطلقة أو عشوائية، فإنها ـ في النهاية وفي الجوهر ـ دعوة إلى تأكيد وتعميق ذاتية الإنسان الفرد وخصوصيته الشخصية ولا أقول فرديته فحسب. وأنه ليس ثمة عقلانية أو علمانية أو موضوعية مهما كانت صرامتها، بغير سند من هذه الأعماق الذاتية الباطنية التي تضفي على الصرامة العقلانية والموضوعية وتضيف إليها نبضها الإنساني. وأقول في النهاية لأستاذي الجليل الدكتور عبد

الرحمن بدوي أخلص وأعمق التمنيات لك بالصحة والعافية والسعادة، ومواصلة البحث والإبداع وأن نراك بيننا في مصر إلى أرفع مستوى من التقدير والتكريم.

الهوامش:

(1) الرحلة إلى الآخرين: مؤسسة روز اليوسف ص52 وما بعدها 1974.
(2) المرجع الموضح السابق.
(3) المرجع الموضح السابق.
(4) المرجع الموضح السابق.
(5) فلسفة المصادفة: دار المعارف. صفحة 10 سنة 1970.
(6) المرجع السابق ص6.
(7) في الثقافة المصرية: دار الفكر الجديد ـ بيروت 1955.
(8) المرجع السابق ص91 ـ 103.
(9) المرجع السابق ص103.
(10) معارك فكرية: دار الهلال ـ الطبعة الثانية 1970 ص223 ـ 225.
(11) الإنسان موقف: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع 1994 ص123 وما بعدها.
(12) معارك فكرية: المرجع السابق ص295.
(13) مفاهيم وقضايا إشكالية: دار الثقافة الجديدة 1989 ص177 وما بعدها.
(14) مواقف نقدية من التراث: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع 1996 ص173 وما بعدها.



فيلسوف الحضارة
عبد الرحمن بدوي

د. أميرة حلمي مطر

من العسير على باحث أن يلم إلماماً تاماً بفكر وإنتاج المفكر والفيلسوف الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي، فدائرة معارف بدوي لا تقل في حجمها عن دوائر المعارف الفلسفية المعروفة عالمياً، بل تجل عن الحصر التام، إذ هو مبدع في الأدب والشعر، ومؤرخ وناقد لتراث الإنسانية بأجمعه، من العصر اليوناني إلى العصر الحاضر وله في الإسلاميات باع المحقق الناشر المخطوطات لم يسبقه إليها أحد، أما الترجمات فتكوّن روائع قصد أن يبلغ بها المائة.

ويكفي أن نقف عند لمحات من رؤيته للحضارات الإنسانية وعنايته بروحها، وتأثره بأهم فلاسفاتها الألمان أمثال: هيجل واشبنجلر وشفيتزر.

وبداية بالفلسفة اليونانية، رأى بدوي أن الفلسفة قُدِّر لها أن تبلغ في هذه الحضارة اليونانية قمة[1]، وعلى الرغم مما جاءت به من مذاهب في الوجود والأخلاق والسياسة والمعرفة إلا أن هناك مشاكل ظلت دون حل، على رأسها تلك الثنائية بين الروح والمادة أو بين الهيولي والصورة، وهي الثنائية التي أكدها أفلاطون ولم يستطع أرسطو ـ رغم ما قام به من نقد لمذهب أفلاطون ـ أن يقضي عليها. كذلك فإن المنهج العقلي الجدلي الذي ساد هذه الفلسفة شابه التجريد المطلق وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة.

وحين غزت الأفكار الشرقية الروح اليونانية جاءتها بفكرة الانفصال بين

المتناهي واللامتناهي، ووجدت فكرة المتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر كما نجد في الفتوحي السكندري ولم يكن الفكر اليوناني كذلك، لأنه لا يميز تمييزاً كبيراً بين الإنسان والآلهة بل يقول باتصال وتطور مستمر[2].

وإذا رجعنا للتمييز الذي يراه بدوي بين روح الحضارة في بدايتها وروحها في نهايتها، فإننا ننتقل من دور الخلق والإبداع ـ في الدور الأول ـ إلى دور الاستهلاك والتبديد ـ في الدور الثاني ـ الذي يطلق عليه اسم (دور المدنية)، ففي دور الحضارة لا ينفصل المعقول عن اللامعقول، وعلى العكس من ذلك نجد النزعة العقلية التي تحلل وتنقد تغلب على دور المدنية.

وحين يتناول نشأة الفلسفة اليونانية فإنه يحسم السؤال الخاص بما إذا كانت هذه الفلسفة قد نشأت بطبيعتها من تربة يونانية، أم من تأثرها بالأفكار الشرقية، ويرى أن نشأة هذه الفلسفة ترجع إلى طبيعة وخصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان، ويظهر تأثره بنيتشه في قوله بالمصدر الصوفي الذي نشأت عنه الفلسفة، كما نجد في كتابه الفلسفة في العصر التراجيدي لليونان، ويظهر تأثره أيضاً بإروين روده في كتابه عن النفس، حيث سادت الفلسفة اليونانية أفكار صوفية لاهوتية.

على أي الحالات يفسر بدوي هذه النشأة بفكرته عن روح الحضارة المسيطرة على فكره، ويدلل على ذلك بأفكار مثل: فكرة القدر والعدالة والقانون الكلي الذي يحكم الكون والإنسان على السواء.

وإذا كنا بصدد تلك الحضارة اليونانية فلا بد أن نقف وقفة أخرى إزاء ما تعد لحظة هامة في تاريخ اليونان الروحي والحضاري، لحظة نشأة النزعة السوفسطائية وتشابهها بعصر النهضة في أوروبا. فهاتان اللحظتان الحضاريتان ـ كما يقول «اشبنجلر» ـ متوافقتان في كل من الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية، وقد تميزتا بنزعة إنسانية أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت به احتفالاً شديداً. فكذلك فعل السوفسطائيون حين نقلوا البحث من الطبيعة إلى الإنسان وأرجعوا إليه مصدر القيم، سواء في ذلك قيم الحق أو الخير أو الجمال، بل إن ما تميز به عصر النهضة الأوروبية من عناية بالخطابة والنثر وجد أيضاً لدى السوفسطائيين.

ومع ذلك فإن حركة السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد، وعصر التنوير في القرن الثامن عشر في الحضارة الأوروبية، يشتركان في صفات متشابهة تتلخص فيما يعرف بنزعة التنوير (Aufklarung) ومن أهم خصائصها الإيمان بالتقدم المستمر نحو الفاعلية الأصلية للإنسانية وجعلها في العقل، واعتبار العقل حكماً مطلقاً في كل شيء، وإخضاع التقاليد والعادات الموروثة لحكم العقل، ثم النزعة الفردية التي تجعل من الفرد وحريته الأساس لكل تقويم، سواء في الفن أو في الأخلاق أو في المعرفة أو الدين، فهذه خصائص نجدها متوافقة في الفترتين[3].

وإذا كان لكل حضارة روح، إذ الحضارات - في رأي بدوي - كالكائنات الحية، لها ما لكل كائن حي من ميلاد ونمو وانحلال، تنشأ - على حد قول اشبنجلر - في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة، وتموت عندما تحقق هذه الروح كل ما بها من ممكنات، فترجع إلى الحالة البدائية، أي بعد أن تنشأ شعوب ولغات، ومذاهب في الدين والفن، ودول سياسية.

وتتلخّص خصائص الروح اليونانية - في رأي بدوي - في: الانسجام التام بين العالم الخارجي والعالم الباطني، بين العالم الأكبر والعالم الأصغر، ونتيجة لهذه الروح لم تُعْنَ الفلسفة اليونانية - في بداية نشأتها - بالأخلاق الفردية، وإنما ظهرت في دور المدنية، حين زاد التمييز بين الذات الفردية، وبين الواقع الخارجي، أي بعد أن تخطّت دور الحضارة إلى دور المدنية. أي بعد فتوح الإسكندر الأكبر واختلاط هذه الحضارة اليونانية بثقافات الشرق، ونتيجة هذا التزاوج أصابها الاضمحلال الذي أدى بالفرد أن ينشد السعادة الخاصة بنفسه وانصرف عن الاشتغال بالسياسة وحقوق المواطنة. من هنا نفهم لِمَ زادت العناية بالسلوك وقواعد الأخلاق والبحث عن السعادة الفردية، على نحو ما نجد عند الرواقيين والأبيقوريين، اللذين كانوا ينشدون الطمأنينة السلبية على صورة (الأتراكسيا) في الأبيقورية و(الأباثيا) في الرواقية، ثم التوقف وتعليق الحكم عند الشُكّاك.

وبعد أن يعرض فيلسوفنا لتاريخ الفكر اليوناني، في ربيعه وخريفه، وقمته عند أفلاطون وأرسطو، يعني بالإسهام الذي حققه هذا التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ويفرد لهذا مساحة فائقة الحدود، تتجلى فيما قام به من تحقيق ونشر

لمخطوطات جمعها من أنحاء العالم، ومن ترجمات عن اليونانية، فنذكر في هذا المجال «منطق أرسطو» (3 أجزاء) ومقالات أرسطو في العالم العربي (أرسطو عند العرب)، «فن الشعر» لأرسطوطاليس وشروحه العربية، «أرسطوطاليس: الخطابة»، «تلخيص الخطابة لابن رشد»، «أرسطوطاليس في النفس»، «مع الآراء الطبيعية» لفلوطرخوس، وكتاب «النبات والحس والمحسوس» لابن رشد، «أرسطوطاليس: الطبيعة» بشروحه العربية القديمة، «أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية»، «مخطوطات أرسطو في القرية». «رسائل الإسكندر الأفروديسي»، «المثل العقلية الأفلاطونية»، «أفلوطين عند العرب» «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» ـ ويتناول أبحاث كبار المستشرقين الألمان فيترجمها وينشرها في مؤلفه الهام «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».

ويأخذ ـ في بحثه الخاص بأثر الحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية ـ بوجهة نظر شبنجلر من أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال، وأن ما يظهر من تشابه بين حضارة وأخرى إنما هو تشابه ظاهري وحين تأخذ حضارة عن أخرى فإنما بعد انتقاء وتمييز لأنها لا تأخذ إلا ما يتفق وروحها، ولنا مثلاً لذلك الحضارة اليونانية وتأثرها بالحضارة المصرية القديمة، هي لم تأخذ من الفن المصري أهرامه ومعابده أو مسلاته وإنما أخذت شيئاً من أسلوب الأعمدة والتماثيل، وهذا أيضاً بدلته تبديلاً، إذ ما أبعد الأعمدة المصرية عن الأعمدة الدورية.

كذلك إذا نظرنا إلى الصلة بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية فإننا نجد أن روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة، تأخذ عنها العلوم التي هي قدر مشترك بين الناس جميعاً ولا تأخذ منها الفنون والعلوم الروحية، ويظهر التباين بين الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية في أن الروح اليونانية تتميز بشعور الذات الفردية، بينما نرى الذات في الحضارة الإسلامية تفنى في الكل، كل يعلو على الذوات كلها، ولذلك فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، ولذلك فقد أتت الروح الإسلامية بفكرة الكلمة، الكلمة التي تفنى فيها الذوات جميعاً، ولما كانت الروح الإسلامية منافية لطبيعة الفلسفة ولا تنفذ إلى الروح اليونانية، فلم يكن لواحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح

فلسفية، بالمعنى الصحيح، وإلا لتمثلوا هذه الفلسفة وأنتجوا فلسفة جديدة.

كذلك فالفن اليوناني منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية، لأن الفن اليوناني ـ عامة ـ يقوم على الذاتية، بل من السخف القول بأن عدم إيجاد فن إسلامي يرجع إلى النواهي الدينية، لأن النواهي الدينية لم تمنع أشياء أخطر من الفن آلاف المرات، مثل الإلحاد والطعن في الدين وفي النبوة.

إن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي هو أن الفن منافٍ للروح الإسلامية، وليس الفن الإسلامي خليقاً بأن يسمى فناً، إنه نوع من التزويق.

ولذلك إذا أردنا أن نعرف مصادر الفرق الإسلامية فليس أمامنا أن نلتمس مذاهب اليونان وإنما نلتمسها في كلمة الله نفسها في القرآن، فعنه ـ لا عن المذاهب اليونانية ـ صدرت الفرق الإسلامية المختلفة.

وأخيراً فإن ما أخذته الحضارة الإسلامية عن الحضارة اليونانية هو ما كان دخيلاً على هذه الروح اليونانية، فهي تأخذ تلك العناصر الشرقية التي امتزجت بالعناصر اليونانية، ولم تأخذ شيئاً مما يميز الروح اليونانية، وفي ذلك تعليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية الجديدة في العالم الإسلامي، أما أرسطو اليوناني فلم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، واستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة[4].

وإذا انتقلنا ـ أخيراً ـ إلى الحضارتين الإسلامية والأوروبية في تأثرهما بالحضارة اليونانية، فإننا نلاحظ أن التراث اليوناني قد نجح في أوروبا في إيجاد النزعة الإنسانية، بينما هذا التراث عينه لم يؤد إلى نزعة مشابهة في البلاد الإسلامية.

وإذا كانت الحضارتان الإسلامية والأوروبية متأثرتين بالحضارة اليونانية الرومانية، إلا أن ثمار هذا الأثر قد جاءت مختلفة ربما لعوامل تاريخية وجغرافية وجنسية، أو إلى ما هو أهم من ذلك كله: اختلاف العقليتين، لأن العالم الإسلامي لم يأخذ من التراث اليوناني إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية، فكل ما كان يونانياً بحتاً، كآلهة هوميروس والأدب المسرحي وكبار مؤرخي اليونان كل هذه ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق، بينما تعلق عصر النهضة في أوروبا ـ أكثر ما

تعلق - بهذه الأشياء التي تعبر تعبيراً حميماً عن الروح اليونانية، وكان تعلقه بها هو الطابع الرئيسي لعصر النهضة، لأن النهضة الأوروبية لم تكن - في الواقع - علمية بقدر ما كانت فنية.

والواقع أن الباحثين - حين ذهبوا إلى القول بأن الحضارات تأخذ الواحدة منها عن الأخرى - أجهدوا أنفسهم في اكتشاف هذه الاستعارات والسرقات، حتى جعلوا الحضارات والناس - جميعاً لصوصاً ناهبين، وأعمتهم هذه النزعة عن التمييز الصحيح، لذلك لا يجب أن نخدع إذاً بتأثير حضارة على أخرى ولا نستطيع أن نرجع الحضارة الإسلامية ونعدها جزءاً من الحضارة الأوروبية، وبهذه الرؤية اختلف بدوي عن رؤية طه حسين الذي عد الحضارة الإسلامية جزءاً من حضارة البحر المتوسط، أما الحضارة العربية فقد ورثت حضارات الفرس واليهود والكلدان، وبلغت أوجها بظهور الإسلام، وامتدت في المكان الذي يشمل كل منطقة الشرق الأوسط والأدنى حتى إيران وأنطاكية والأسكندرية وكل المنطقة التي صبغها الإسكندر بالهللينية ولكنها لم تؤذن بالذبول إلا حين طرق الصليبيون أبواب بيت المقدس.

وأهم ما يميز هذه الحضارة من خصائص يتلخص في التفرقة بين النفس والروح، وهي تفرقة تظهر في كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة، فالروح مصدرها الله أو الملكوت الأعلى، بينما النفس مختلطة بالجسم وتعلوها الظلمة، الأولى مصدر الخير والثانية مصدر الشر، وكل ما صدر عن الأولى هو خير، وما صدر عن الثانية شر وقبح، والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين، ولما كانت الروح صادرة عن الله فهي واحدة بينما النفوس فردية، والجميل هو ما مثل هذه الروح، والمعرفة الحق تصدر عن هذه الروح المشتركة، أي عن الإجماع لا الحكم الفردي، ومن نتائج هذه القسمة في الفن فقدان الذاتية، فانعدمت الفنون التجسيمية في الحضارة الإسلامية من تصوير ونحت، لأن فن تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة تعبير عن الذاتية، وهذا ما لا يتفق وهذه الروح وإنما أنتجت هذه الروح نوعاً خاصاً هو أكبر توكيد للروح النافية للذاتية العاملة على القضاء عليها، وذلك النوع الذي يسميه الأوروبيون «الأرابيسك».

وفي الدين تكون التفرقة واضحة، أما في القانون فإذا كان القانون اليوناني الروماني صادراً عن الذاتية، لأن الأفراد هم الذين يوجدونه نتيجة لتجاربهم العملية، إلا أن الروح العربية تعتبر القانون صادراً عن القوة العليا: عن الله. وإذا كان القانون صادراً عن الله فهو يصدر عن المقدس وإذا لم يكن في كلام الله ما ينطبق على الحالات المعروضة على القاضي فليس له أن يحكم بنفسه بل لا بد من الإجماع.

كذلك الحكم يكون مستمداً من القوة العليا، ولهذا اعتبر الحاكم دائماً رجل دين، وجمع الحاكم في نفسه بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، وجاءت فكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال لذلك، كما أن الدولة ليست في حدودها السياسة فحسب بل الدولة هي الأمة المؤمنة. أما إذا رجعنا إلى العوامل الجنسية في الحضارة الإسلامية ظهر أن العرب هم الذين يكوّنون الشعب الرئيسي لهذه الحضارة، فما هي خصائص الرجل العربي؟

يورد فيلسوفنا رأي «لسّن» في أن الطابع المميز للعربي هو سيادة الإرادة على ملكتي العاطفة والعقل، لذلك كان صاحبها أقدر على الحياة العملية، أعجز في القيام بالأعمال الروحية والنظرية، ولذلك كان أصحاب هذه الحضارة أغنياء في العلوم العملية فقراء في العلوم النظرية.

وإذا كانت العاطفة في مرتبة وسطى، فصاحب هذا التركيب يعوزه الخيال، لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل، وإذا نظرنا إلى مظاهر هذه الحضارة نجد أن أهم مظهر للفن يتصف بالنقص في إنشاء الملاحم والروايات، لأن العربي يعوزه الخيال وهذا رأي طالما ردده المستشرقون.

ويلاحظ أن العلوم النظرية في الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول، فالعلة في ذلك هي تلك الخاصية التي ذكرناها وهي سيادة الإرادة، وقيام العقل في المرتبة الأخيرة، وهذا ما يفسر ـ أيضاً ـ أن ثروة العرب كانت في الشريعة وهي علم عملي.

تلك ـ في النهاية ـ خلاصة فلسفة في الحضارة تقوم على نظرية أخذ بها بدوي، تأثر فيها بالمثالية الألمانية عند «هيجل» وأتباعه وعلى رأسهم «شبنجلر»

وهي فلسفة عضوية ترى الحضارة على نحو أساسه خصائص الروح، أكثر مما تفسرها على ضوء الظروف المادية الخاصة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والانثروبولوجية.

الهوامش:

(1) خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة ص3، إلى ص8 طبعة ثانية.

(2) المرجع نفسه، المقدمة.

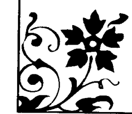
(3) ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة سنة 1946 ص179، ص180.

(4) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، دار العلم ببيروت طبعة سنة 1980 ـ المقدمة.



القسم الثاني

إسلاميات بدوي





عبد الرحمن بدوي الفيلسوف المتوحد

د. أحمد صبحي

أمر يحيرني: لماذا أنجبت مصر ـ في زماننا المعاصر ـ ما لم تصل إليه جميع الدول العربية من المفكرين النابغين؟

أريد أن أتحرر من أي تحيز، ولا أحب أن أكرر مقولة مصطفى كامل: (لو لم أكن مصرياً لوددت أن أكون مصرياً) فهذه مقولة قالها في زمن جثم فيه الاستعمار على معظم أرجاء العالم الإسلامي ووجه سهام نقده إلى مصر، باعتبارها مهد الحضارة، إن الإنسان ينبغي أن يرضى بما أراده الله له من حيث المنشأ والموطن، وعليه ـ بعد ذلك ـ أن يسعى للتحرر من العوامل الجغرافية والاقتصادية والسياسية، إن كانت معوقة لنبوغه، إننا لو استعرضنا أسماء كبار أساتذة الفلسفة في العالم العربي في القرن العشرين فلن نجد من يطاول زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي.

هل أقول مقولة الصديق عبد الغفار مكاوي: «مصر ولاّدة»: أي ولود، ولكن ذلك لا يفسر الأمر إلا بأنها إرادة الأقدار ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَـٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَـٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ﴾.

فلا فضل لأم البنين فيما أنجبته، كما لا ينبغي أن تتحمل العقيم أدنى قدر من الزراية.

هل نرد الأمر إلى (عبقرية المكان) كما فعل جمال حمدان، فنقول باجتماع موقع جغرافي أمثل مع وضع طبيعي مثالي في تناسب وتوازن، ربما، وإن كانت عنده

قد تفسر ذيوع الشهرة وعلو الصيت، فربما كان الشوكاني أغزر إنتاجاً وأعمق فكراً من الشيخ محمد عبده، ولكن الأول لم يبلغ صيت الأخير ولا شهرته، ولكن الأمر بالنسبة لزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي ليس كذلك إن قارنّاهما بسواهما من أساتذة الفلسفة في العالم العربي، ولكنها العبقرية الحقة في نموذجين فريدين.

وقد أضاف العقاد إلى التساؤل بعداً أخر في حديثه عن الشيخ محمد عبده[1] حين أشار إلى أن معظم مفكرينا نشأوا في الريف ثم كان ظهورهم ونبوغهم في المدينة، وهو أمر يصدق تماماً على الاثنين، فما عسى أن يكون ذلك التفاعل بين الريف والمدينة، في نبوغ النابغين وظهور المفكرين؟ لست أدري!.

هذه مقدمة كان لا بد منها قبل الحديث عن عبد الرحمن بدوي الذى أغنانا عن التنقيب عن سيرته بما كتبه عن نفسه في موسوعته الفلسفية التي انفرد بتأليفها، وفيها يتبين أنه ألّف أكثر من مائة وعشرين كتاباً حتى عام 1984 إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي ألقاها في المؤتمرات الدولية بالعربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والإسبانية.

وقد يظن من يسمع هذا عنه أنه تفرغ تماماً للفلسفة كما تفرغ جمال حمدان للجغرافيا، وأنه لم يشغل نفسه بشيء سوى العلم، غير أن من يعرفه في شبابه ومن اطلع على سيرته، يعرف أنه خاض في السياسة وأنه كان عضواً في حزب (مصر الفتاة) (من 1938 ـ 1940) ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني (من 1944 ـ 1952) [ص 296 من المجلد الأول من موسوعة الفلسفة] وأنه اختير عضواً في لجنة الدستور التي كلفت ـ في يناير 1953 ـ بوضع دستور جديد لمصر. . . وأنه أسهم ـ خصوصاً ـ في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات، وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس 1954 ثم يعلق قائلاً: «ولكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم، ووضعوا بدلاً منه دستور 1956 الذي صادر الحريات وكان سنداً للطغيان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات» [نفس الصفحة السابقة]، ولنا على هذه الفترة من اشتغاله بالسياسة ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: تتعلق بانضمامه إلى حزبين عرفا بالتطرف الوطني ـ إن صح التعبير ـ فهل كان ذلك إيماناً منه بالعبارة التي أوردها في كتابه عن رابعة

العدوية: «إن الاعتدال من شأن الضعفاء والتافهين، أما التطرف فمن شيمة الممتازين الذين يبدعون ويخلقون التاريخ»؟[2].

الملاحظة الثانية: إن استقرار الطغيان ـ الذي أشار إليه ـ أدى إلى تفرغه التام للعلم، تماماً كما أدى استيلاء معاوية على السلطة إلى أن طلّق نفر من المعتزلة السياسيين السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة، كما ورد في تفسير نشأة المعتزلة، ويعلق الدكتور علي النشار على هذه الرواية بقوله: كثيراً ما يصحب السخط على مجريات أمور السياسة... اعتكاف على العلم[3].

وقد جعله تكوينه الفكري جامعاً بين الأصالة والمعاصرة، الأصالة حين تتلمذ على الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي يصفه بأنه كان مثالاً كاملاً للإنسان، نبالة نفس ومكارم أخلاق، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية...، والمعاصرة حين تلقى العلم على أيدي نخبة من كبار أساتذة الفلسفة الفرنسيين وعلى رأسهم لالاند.

ولكن هل كان بدوي مائلاً إلى نهج المستشرقين في ميدان الدراسات الإسلامية وعلى رأسهم باول كراوس، إنه يشير إلى أن لكراوس اليد الطولى في توجهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي، بفضل علمه الهائل ومنهجه الفيلولوجي الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، فضلاً عن أنه ـ في ترجماته لدراسات المستشرقين ـ لا يلجأ إطلاقاً إلى التعقيب عليها من منظور إسلامي كما فعل الدكتور عبد الهادي أبو ريده رحمه الله، ولكن من الخطأ أن يؤخذ ذلك عليه أو أن يتهم بضعف عقيدته، إذ كان ذلك هو منهجه في كتب التراث، أن يقدم النص في أمانة وموضوعية، يستوي عنده أن يكون حديثه عن المعتزلة أو الأشاعرة أو الإسماعيلية، اللهم إلا إذا كان النص يثير لديه الشكوك.

كما فعل في حديث فريد الدين العطار، فيما نقله عن رابعة العدوية، والذي وصف ما يرويه بأنها أساطير، إذ الأمر هنا لا يتعلق بالعقيدة وإنما بالحقيقة المجردة التي يرى أنها أولى بالاتباع، وفقاً لمنهجه، فهو يرى أنه لا يكتب للمسلم بخاصة، وإنما للمثقف بعامة.

ومن ناحية أخرى ليس من بين مؤلفاته باللغة العربية كتاب له طابع إيديولوجي على خلاف الأمر لدى زكي نجيب محمود الذي تعد مؤلفاته ـ منذ

الستينيات . متعلقة بمشكلة الأصالة والمعاصرة حيث لجأ إلى دراسة نقدية لتراثنا الفكري، والمنهجان - في رأيي - متكاملان ومطلوبان.

وبصفتي مشتغلاً بالفلسفة الإسلامية فإنني أقرر أنه بالرغم من أن عبد الرحمن بدوي كان موسوعة كاملة في مختلف فروع الفلسفة مؤلفاً ومترجماً من عدة لغات أوروبية، فإن فضله على المشتغلين بالفلسفة الإسلامية لا يجارى، فما كتبه في غيرها كان يمكن أن يقوم به غيره تأليفاً أو ترجمة، أما ما قام به في نطاق الإسلاميات - وبخاصة تحقيقاته على مخطوطات - فإنه ينوء به فريق كامل من المشتغلين بها، ولا يقدر على ذلك غير عبد الرحمن بدوي، وهذا بعض ما كتبه فيها، تأليفاً أو ترجمة أو تحقيقاً:

1 - من تاريخ الإلحاد في الإسلام.

2 - أرسطو عند العرب.

3 - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

4 - شخصيات قلقة في الإسلام.

5 - منطق أرسطو.

6 - رابعة العدوية.

7 - شطحات الصوفية.

8 - منطق أرسطو (الجزء الثاني).

9 - روح الحضارة العربية.

10 - الإشارات الإلهية، للتوحيدي.

11 - الإنسان الكامل في الإسلام.

12 - منطق أرسطو (الجزء الثالث).

13 - الحكمة الخالدة، لمسكويه.

14 - فن الشعر، لأرسطو.

15 - البرهان من الشفاء، لابن سينا.

16 - عيون الحكمة، لابن سينا.

17 ـ في النفس، لأرسطو.

18 ـ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام.

19 ـ الأفلاطونية المحدثة عند العرب.

20 ـ أفلوطين عند العرب.

21 ـ مختار الحِكَم، للمبشر بن فاتك.

22 ـ الخوارج والشيعة، لفلهاوزن.

23 ـ الخطابة، لأرسطوطاليس.

24 ـ تلخيص الخطابة، لابن رشد.

25 ـ مخطوطات أرسطو في العربية.

26 ـ مؤلفات الغزالي.

27 ـ مؤلفات ابن خلدون.

28 ـ فضائح الباطنية.

29 ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي.

30 ـ رسائل ابن سبعين.

31 ـ فن الشعر، لابن سينا.

32 ـ ابن عربي... لأسين بلاثيوس.

33 ـ الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي.

34 ـ مذاهب الإسلاميين.

35 ـ شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية.

36 ـ التعليقات، لابن سينا.

37 ـ رسائل الكندي، والفارابي وابن باجه وابن عدي.

38 ـ مذاهب الإسلاميين جـ 2.

39 ـ أفلاطون في الإسلام.

40 ـ صوان الحكمة، لأبي سليمان السجستاني.

41 ـ تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني.

42 ـ دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب.

وترجمة عن الفرنسية:

1 - La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe.

2 - Philosophie et theologie de l'Islam à l'epoque classique.

3 - Histoire de la philosophie en Islam 2 vols.

4 - Quelques Figures et thèmes de la philosophie Islamique.

فضلاً عما كتبه عن بعض مفكري الإسلام في كتاب:

History of Muslim philosophy.

هذا ما كتبه في الفلسفة الإسلامية حتى 1984 نقلاً عن سيرته الذاتية في موسوعة الفلسفة التي صدرت 1984[4] واعتذر عن عدم متابعة ما ألفه بعد ذلك.

إنه ـ حقاً ـ من فضل الله علينا ـ نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية ـ أن ظهر عبد الرحمن بدوي، نمط فريد من الأساتذة والمفكرين يتعذر أن يكون له مثيل.

لقد سعدت بالعمل مع أستاذي الدكتور عبد الرحمن بدوي أربع سنوات من أواخر عام 1969 إلى صيف 1973 في ليبيا، وما من أحد يسمع مني ذلك إلا ويقول: وكيف تعاملت معه؟ فالانطباع السائد عنه أنه متجهم مترفع عن صحبة الناس وإنك إن اقتربت منه فقد تمسُّك سخريته اللاذعة دون مناسبة، وحقيقة الأمر أنها غلالة رقيقة يخفي بها عبد الرحمن بدوي حقيقة مشاعره وخصاله التي تماثل خصال جماعة الملامتية، تلك الطائفة من الصوفية التي قيل عنها إنها كانت تُظهر شراً وتضمر خيراً وتحرص على أن يلومها الناس، اهتك عنه تلك الغلالة الرقيقة من التجهم والترفع، حينئذ سيتفجر لك: ينبوعاً من العلم في شتى جوانب المعرفة.

قد تعرفون عن عبد الرحمن بدوي أنه شاعر وأديب، كان الشعراء في ليبيا يدعونه إلى مجالسهم ليثقفهم في علم العروض والأوزان والقافية، بل كان أساتذة اللغة العربية من دار العلوم يسألونه في مشكلات لغوية في صميم علوم اللغة وفقهها.

ـ 2 ـ

وصف عبد الرحمن بدوي كتابه: (مذاهب الإسلاميين) بالقول: «كتاب

يشتمل على أعلام أصحاب المذاهب الذين أنشأوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركَّب فكري خاص امتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، ومن هنا فإن من الواجب أن يدرس قائماً برأسه بوصفه إسهاماً خاصاً في الفكر العالمي».

1 ـ يقع الكتاب في مجلدين كبيرين: يقع المجلد الأول في 750 صفحة، وقد صدرت طبعته الأولى عن دار العلم للملايين في بيروت في يناير 1971 عن المعتزلة والأشاعرة، وقد تناول فيه الأصول الخمسة لدى المعتزلة ثم أهم الشخصيات: كواصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظّام ثم أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، عارضاً لجليل الكلام، أو بالأحرى (الإلهيات)، ثم دقيقه أو (الطبيعيات) وقد استغرق هذا الجزء 485 صفحة، ولما كان أعلام المعتزلة من البصريين فإنه لم يفرد لمعتزلة بغداد مكاناً في كتابه.

ثم انتقل إلى أعلام الأشاعرة بدءاً بمن تنسب الفرقة إليه وهو أبو الحسن الأشعري ثم الباقلاني والبغدادي والجويني، ويقع حديثه عنهم في 260 صفحة.

ولما لم تكن للأشاعرة آراء متميزة في دقيق الكلام فإنه لم يلتزم بتصنيفه السالف بصدد المعتزلة، من تقسيم الكلام إلى جليل ودقيق، حيث طغت موضوعات أخرى كنظرية (الكسب) لدى الأشعري ونظرية (الإمامة) لدى الباقلاني، ثم تحديد الأصول التي اجتمع عليها أهل السنّة والجماعة لدى البغدادي، وأخيراً دخول الأشاعرة معترك الرد على الفلاسفة في شخص الجويني.

وهو في هذا ـ كله ـ يستند إلى كل المصادر المتاحة، لا يكاد يفوته منها كتاب، وكذلك إلى المراجع الهامة، عربية وأجنبية.

ومع أنه يمكن أن يعد كتابه وثائقياً، لكثرة ما أورده من نصوص فإنه لا يخلو من تعليقات مفيدة كالرد على من نسبوا حرية الإرادة لدى القدرية والمعتزلة إلى يوحنا الدمشقي أو إلى الأثر المسيحي. ومع أن من وردت أسماؤهم من أعلام المعتزلة والأشاعرة قد ورد الحديث عنهم في كتب أخرى فإن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي أكثر شمولاً وأوفى بالغرض، حيث يعرض لأمور لا أظنها في كتب غيره، فإن ورد الحديث عن ردود المعتزلة على المرقونية أو الديصانية أو المانوية فإنه يعطي القارىء فكرة مفصلة عن هذه النحل.

وإن ورد ذكر أن نفقة أبي الحسن الأشعري كانت سبعة عشر درهماً فإنه يوضح للقارىء قيمة هذه العملة بالفضة آنذاك (ص503). وإن ذكر أن عبد القاهر البغدادي عاش في خراسان، ومع أن الكتاب في العقائد وليس في التاريخ السياسي، نحو ما ذكر، فإنه يتوسع في الحديث عن خراسان [من ص648 ـ 660] بحجة أن خراسان لم تلق عناية كافية من الباحثين، مع أنها كانت أخصب البلدان الإسلامية بالتيارات الكلامية.

على أن هذا التوسع قد جاء على حساب موضوعات أخرى تفوقها أهمية، فهو لم يشر مثلاً إلى معتزلة بغداد، أو بالأحرى لم يفرد لهم مكاناً في كتابه مع أنهم قد أثاروا المشكلات الكلامية التي أحدثت جلباً مثل مشكلة (خَلْقِ القرآن)، كما أنه توقف بصدد الأشاعرة عند الجويني، ومعلوم أن من جاءوا بعده كانوا أشد تأثيراً في الفكر الإسلامي مثل الغزالي، أو أقوى جدلاً مع الفلاسفة مثل الشهرستاني، ولكن الدكتور بدوي توقف حيث كنا نطمع منه إلى مزيد، سواء بالنسبة للمعتزلة أو الأشاعرة، بل إننا كنا نطمع منه عن أن يحدثنا عن فرق إسلامية أخرى كالظاهرية ومذهب السلف، ذلك أن حديثه له مذاق مغاير عما كتبه الآخرون ففيه التزام بالنزاهة التامة في العرض والحياد في الرأي وانتهاج للمنهج التاريخي الفيلولوجي ومن ثم فإن الشمول الذي يتعذر أن نجد له مثيلاً في كتاب آخر.

2 ـ يتبادل الدكتور بدوي في المجلد الثاني الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز، وهذه تمثل تيارات الباطنية الرئيسية، يجمعها كلها تأويل النصوص المقدسة، أو شبه المقدسة، تأويلاً باطنيّاً يختلف عن المعنى الظاهر ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى وبين المطامع المستترة، إذ ارتبطت هذه الفرق باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة.

يعد الدكتور بدوي هذه التيارات إيديولوجيات أكثر منها مذاهب فكرية، وما الإيديولوجية إلا البطانة النظرية للحركات السياسية والاجتماعية. وقد رأى الدكتور بدوي التوسع في تاريخها السياسي الذي يتعذر فهم أفكارها وآرائها دونه.

ويشير الدكتور بدوي إلى اهتمام فريق من المستشرقين منذ القرن التاسع عشر، فضلاً عن بعض الكتاب ـ يقصد اليساريين ـ بهذه الفرق بأقوى من اهتمامها

بمذاهب المعتزلة وأهل السنة، ويصف هذا الاتجاه بأنه حب استطلاع مرضي يحفل بالأفكار الغربية والمذاهب الشاذة... ويمتاز هذا المجلد باعتماده على عدد كبير من مخطوطات لم يسبق نشرها.

وقد انتهج المنهج التاريخي الفيلولوجي - تماماً كما في الجزء الأول - ويفسر اختياره لهذا المنهج بأنه مؤرخ أفكار لا شأن له بالحكم عليها من منظور ديني أو مذهبي حتى لا يحيد عن الموضوعية أو يجانب الأمانة العلمية، فضلاً عن أنه ليس من حق فرقة بعينها أن تدعي أنها تملك - وحدها - الحق أو أنها تمثل الدين الصحيح، وهو في ذلك محق إذ لم يلزم عن هذه الدعوى إلا اعتقاد كل فرقة أنها وحدها الناجية دون سائر فرق المسلمين.

ويمهد الدكتور بدوي للحديث عن الفرق المذكورة بتقديم التصورات الآتية:

1 - التأويل الباطني لدى اليهودية والمسيحية دون أن يعني ذلك حكماً بتأثر فرق الباطنية في الإسلام بها، إذ التأويل الباطني قائم في كل دين (ص15).

2 - لما كان التشيع - وبخاصة فكرة تأليه عليّ لدى بعض الغلاة - ترد إلى ابن سبأ فقد تتبع أمره وفكره.

3 - وتأليه إنسان إنما يعني التجسد - تجسد اللاهوت في الناسوت - كما سترد لدى النصيرية: حيث تأليه عليّ، أو الدروز: حيث تأليه الحاكم بأمر الله، وقد اقتضى ذلك الحديث عن عقيدة التجسد.

4 - وتتبع فكرة المهدية منذ نشأتها لدى الكيسانية إلى أن خرجت من نطاق الشيعة المحدود لتصبح معتقداً إسلامياً عاماً لدى كثير من فرق المسلمين.

يشرع الدكتور بدوي في حديثه عن الإسماعيلية بدعوة القرامطة التي اشتهرت بأمرين: بطابعها الاجتماعي من جهة، وبأخذهم الحجر الأسود من مكة من جهة أخرى، فيشرح بالتفصيل مراتب دعوتهم ومؤلفاتهم، وقد شغلت هذه الفرقة ما يقرب من مائة صفحة من الكتاب (ص92 - ص187).

ويعد الفصل الذي عقده الدكتور بدوي عن أعلام الفكر الإسماعيلي وعن آرائهم من أهم فصول الكتاب لنا نحن المشتغلين بالفلسفة الإسماعيلية، وقد ذكر ستة عشر شخصاً من أعلامهم من أهمهم: أبو حاتم الرازي وأبو يعقوب السجزي.

وحميد الدين الكرماني والقاضي النعمان وناصر خسرو، ذاكراً أهم مؤلفاتهم.

أما آراؤهم فقد قسمها إلى ثلاثة مباحث:

1 - في الإلهيات. 2 - في النفس الإنسانية. 3 - في الإمامة.

ويعقد مقارنة دقيقة بين آراء الإسماعيلية وكل من إخوان الصفا وابن سينا في الإبداع، ثم موازنة بين عالم الأفلاك وعالم الديانة.

وفي فكر إيديولوجي كان لا بد من ذكر الواجبات نحو الأئمة ومفهوم كل من (الولاية) و(المعادلة).

ويؤكد في الفصل الخاص بالأخرويات رفض الإسماعيلية لعقيدة (التناسخ) بالرغم من أن معظم عقائدهم يمكن أن ترد إلى مصادر أجنبية، غير أنه لما كان الاعتقاد بالتناسخ يتعارض تماماً مع الاعتقاد بأن الثواب والعقاب في اليوم الآخر فإنهم التزموا بالأصل الإسلامي. يشغل الفصل الخاص عن أعلام الإسماعيلية من ص188 - 215، أما آراؤهم الفلسفية ومعتقداتهم المذهبية فتشغل من ص219 - ص315.

والتزام الدكتور بدوي بالموضوعية المطلقة دعاه إلى استبعاد التعبير المستهجن الذي يطلق على إحدى صور الإسماعيلية وأعني بذلك (الحشّاشين)، وإنما يستخدم تعبير: (إسماعيلية ألموت)، ولما غلب على هذه الطائفة الجانب السياسي والحربي فقد أفرد الدكتور بدوي مكاناً لنشاطهم السياسي. غير أن الذي همَّ الباحث في الفلسفة من طائفة إسماعيلية ألموت أكبر عالم عاش بين ظهرانيهم فترة طويلة وأعني به نصير الدين الطوسي (ت 672هـ) فيؤكد أنه كان اثني عشرياً وليس إسماعيلياً، ومن ثم لم يتوسع في الحديث عن كتابه «تجريد العقائد» والشروح عليه لأنه يحمل طابعاً اثني عشرياً.

ولا يجد النصيرية[5] غرابة في تأليههم علياً فكما تجسد جبريل في صورة أعرابي ممثلاً للخير، وكما تمثل الشيطان في صورة بشرية ليعمل الشر، ولما لم يكن بعد الرسول من هو أفضل من علي، وقد ظهر في صورتين: صورة بشرية، إلى أن خلّصه ابن ملجم من صورته الناسوتية، فالنصيرية من أقدم صور غلاة الشيعة، وما زالت قائمة إلى يومنا هذا في بلاد الشام، ويحبون أن يتسموا باسم

العلويين وألا يتم تمييز بينهم وبين سائر فرق الشيعة[6].

وقد ذكر الدكتور بدوي عاداتهم وأعيادهم وتتبع تاريخهم في عصرنا الحاضر، ويقع هذا الجزء في حوالي 80 صفحة (ص425 ـ ص506).

وقد خصص الدكتور بدوي أكثر من ثلاثمائة صفحة لعرض ديانة الدروز (التوحيد) لا لاشتمالها على أفكار فلسفية أو كلامية وإنما لأنها أكثر العقائد غرابة وشذوذاً وتناقضاً.

وإذا كان التأليه لازماً عن غلو في التقديس، فليس في سيرة الحاكم بأمر الله ما يدعو إلى تقديسه أو يبرر تأليهه: شخصية سادية متناقضة شاذة باعثة على السخرية، ينشىء المساجد ويبطل المكوس ويسرف في الكرم والتعبد وينزل أشد البطش والعقاب باللصوص والغشاشين، ويسرف أيضاً في سفك الدماء بالقواد والوزراء والعلماء دون مبرر، ولم تأتنا سيرته من الخصوم والأعداء حتى يعد ذلك افتراء عليه، وإنما لم ينكر ذلك دعاته مثل حمزة بن علي ومحمد الدرزي. وانعكس ذلك التناقض على الأتباع، أما عقال المذهب ابتداء بجمال الدين التنوخي (ت884هـ) وانتهاء بالشخصية المعاصرة كمال جنبلاط، فشخصيات عرفت بالعلم والزهد والتقشف والعناية بأخبار الأولياء والصالحين، وأما العوام أو الجهال فنجد نقض أحكام الشريعة والقول بإسقاط التكاليف.

لقد تركنا الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ بعد قراءة هذا الفصل الطويل عن الدروز ـ في استغراب وعجز عن التفسير أو حتى التبرير ولكن يبدو أن الواقع يشتمل على غرائب تحير عقول المفكرين.

وبعد:

فكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي «مذاهب الإسلاميين» ـ وبخاصة الجزء الثاني ـ كتاب فريد، لا يقوى على تأليفه غير عبد الرحمن بدوي، ليس فحسب للموضوعية والحياد، حيث غايته العلم ولا شيء غيره، وإنما لاستناده إلى حشد من المؤلفات والمخطوطات التي لا تتاح لأحد غير فيلسوفنا المتوحد «عبد الرحمن بدوي». جزاه الله عما قدم لنا ـ نحن المشتغلين بالفلسفة الإسلامية ـ جزاء العلماء العاملين المخلصين الصادقين ومتعه بالصحة والعافية والمزيد من العطاء.

الهوامش:

(1) عباس محمود العقاد: الشيخ محمد عبده (مجموعة أعلام العرب).
(2) عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي الطبعة الثانية 1962، ص17.
(3) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1 ص430.
(4) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ص295.
(5) سموا كذلك نسبة إلى نصير غلام الإمام علي.
(6) يتشبهون بالشيعة في الفقه الجعفري غير أنهم يخالفونهم في تأليه عليّ وفي الاعتقاد بالتناسخ.

عبد الرحمن بدوي مؤرخاً لعلم الكلام

د. مقداد عرفة منسية[*]

إنه لمن أضعف الإيمان بحياة الفكر أن ننوه بهذه الشخصية الجبارة التي هيمنت بجدارة ولا تزال على الفكر العربي الإسلامي في المنتصف الثاني لهذا القرن العشرين. فقد اتسعت أعمال الأستاذ بدوي وتنوعت حتى بلغت حداً يستعصي معه الإلمام بها وتقدير مساهمته في الحياة الفكرية حق قدرها، سواء ما تعلق منها بالدراسات التاريخية أو التي تقترح رؤى فلسفية شخصية وفذة، وهو الذي لم يقتصر على الحضارة العربية الإسلامية، بل تجاوزها إلى غيرها، ولم يقتصر على التاريخ، بل ضم إليه الإبداع. ولا يسعنا هنا إلا الاكتفاء بإشارات تهم إسهام بدوي في جانب هام من الفكر العربي الإسلامي، ألا وهو علم الكلام، وهو ما يندرج جزءاً لا يتجزأ من مشروعه الفكري والفلسفي الضخم.

1 ـ برنامج دراسات بدوي:

نظر بدوي إلى الفلسفة الإسلامية من حيث هي مركب فكري نتج عن تأثير التراث اليوناني من ناحية والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، وحرص دوماً على أن يبوأه المكانة التي يستحقها في تاريخ الفكري الإنساني، ويثبت أصالته بالقياس إلى سائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، تلك هي السبيل لإنصاف هذا الفكر، ويتم ذلك بإبراز ثرائه وخصوبته ونصيبه الوافر من الطرافة، لذلك يقول

(*) أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية.

الأستاذ إنه «كان من الواجب أن يدرس قائماً برأسه بوصفه إسهاماً خاصاً في الفكر العالمي»[1]. هذه الرؤية هي التي حدت به إلى رسم برنامج مترامي الأطراف، وإلى توخي منهج صارم كفيل بإنصاف هذا الفكر وتدارك الاهمال الذي عانى منه طويلاً.

ويرى الأستاذ بحق أنه لم يعد من الممكن، بعد منتصف هذا القرن، البقاء دون دراسة شاملة لتاريخ هذه الفلسفة، تعرف ما تزخر به من أنظمة فكرية طريقة، خاصة بعد توفر ذخائر النصوص الهائلة، مثلما حصل بالنسبة إلى تاريخ الاعتزال ابتداء من اكتشاف مخطوطات اليمن، التي وضعت بين أيدينا أضخم موسوعة اعتزالية وهي كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المذاهب الأخرى، ويرى الأستاذ أن عدد النصوص الضخم الذي صدر في ما بين سنة خمسين وسبعين، والذي كان له النصيب الأوفر في نشره، «يكفي لوضع دراسة شاملة هي بمثابة موازنة عامة لتقدير هذه الأصول»[2]. ورسم هذا لنفسه هدفاً في كتابه مذاهب الإسلاميين، الذي ألفه سنة 1970 وأراده كتاباً جامعاً للتيارات والنظريات.

عمل بدوي على توفير دراسة شاملة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ووصف كتابه هذا بأنه كتاب في الفلسفة الإسلامية وليس في تاريخ الفرق، وفيه[3] قسم برنامج عمله العام إلى ثلاثة أجزاء:

* يدرس الأول منها أهم مذهبين إسلاميين في علم الكلام، أي المعتزلة والأشاعرة.

* يتناول الثاني سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية.

* يعالج الثالث الفلاسفة بالمعنى المحدد الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، السهروردي المقتول، ملا صدرا الشيرازي.

والملاحظ هنا أن الفلسفة في هذا الكتاب تتسع لتشمل هؤلاء «وأمثالهم ممن جعلوا الفلسفة مهمتهم الأساسية». وفي الكتاب الثاني الذي ألفه الأستاذ بالفرنسية وسماه تاريخ الفلسفة في الإسلام (Histoire De La Philosophie En Islam) والذي نشره بباريس سنة 1972 وجعله موازياً للأول في مضمونه وفي منهجه وفي

القصد منه إلى إنصاف الفلسفة الإسلامية، بحصر الفلاسفة الخلص في: الكندي والفارابي وأبي بكر الرازي وابن سينا بالمشرق الإسلامي، وبالغرب الإسلامي ابن باجه وابن طفيل وابن رشد الذي بلغت معه الفلسفة أوجها، وكتب لها بعده الانحطاط. قد قسمه إلى جزئين، سمى الأول منه الفلاسفة الإلهيون (Philosophes Théologiens)، والثاني الفلاسفة الخلص (Philosophes Pures). ويلحق بهذا الجزء الثاني كتاب La Transmission De La Philosophie Grecque Au Monde Arabe الذي صدر بباريس سنة 1968، نظراً لأهمية الفلسفة اليونانية في تشكل الفلسفة الإسلامية، وحتى نظرا إلى دور العرب في صياغة الإرث اليوناني، ويلحق به كذلك كتاب بدوي «شخصيات وموضوعات في الفلسفة الإسلامية» الذي صدر بباريس سنة 1979 وعنوانه بالفرنسية Quelques Figures Et Thémes De La Philosophie Islamique. وهذا التحديد للفلسفة يعلل عدم شمول دراسته للتيار الشيعي بكل أشكاله (الاثنا عشرية والإسماعيلية) وللتيار العرفاني عند إخوان الصفا، وللتصوف التأملي عند السهروردي المقتول، وللتصوف السنّي عند الغزالي، ذلك أن كل هذه التيارات لا تعتمد العقل أو تعتمده نادراً وهو يرفض بذلك ما يذهب إليه بعض مؤرخي الفلسفة الإسلاميّة من إدراج هذه التيارات ضمن تواريخهم للفلسفة، فيظهرونها لا على وجهها الحقيقي ويشوهونها بانعدام التمييز وإحداث خلط في ذهن القارىء غير المختص، وهي وضعية يؤسف لها تحشر في الفلسفة ما ليس منها، نظراً إلى عدم كون أصحابها مختصين فيها، وقد حان الوقت لتصحيح هذه الوضعية بالتمييز بين مختلف الأنماط الفكرية، لكن لا يعني ذلك نفي الطابع الفلسفي عنهم تماماً إذ يشير الأستاذ إلى الحركة الفلسفية الواسعة التي انطلقت من ابن سينا وكان ممثلوها الكبار: السهروردي المقتول وابن طفيل وفخر الدين الرازي وملا صدرا شيرازي[4].

ويندرج ضمن هذا البرنامج العام للفكر الإسلامي برنامج خاص وطموح[5]، وهو الذي نفرده بالحديث هنا، في دراسة علم الكلام، واختيار التيارات الأساسية فيه، وهي:

أ ـ المعتزلة.	ب ـ الأشاعرة.
جـ ـ الشيعة.	د ـ الخوارج.
هـ ـ المرجئة.	و ـ الباطنية.

وكان التياران الأساسيان الأولان وهما الاعتزالي والأشعري موضوعاً للجزء الأول من تاريخ الفلسفة الإسلامية ومذاهب الإسلاميين الذي صار منذ تاريخ صدوره مرجعاً لا غنى عنه في دراسة علم الكلام. تكفي إحالات الدارسين الكثيرة عليه وطباعاته العديدة في فترة وجيزة شاهداً على ذلك. إلا أن ما نأسف له هو أننا حرمنا من الجزء الثاني الذي لم ينشر، على حد علمنا، أو لم يصلنا والذي كان يعرف القراء ببقية التيارات. إذن قد يبدو أن هذا المشروع بقي في الوجود بالقوة والتقدير دون أن يتحول إلى الوجود بالفعل والتحقيق، ولكن هذا حكم متسرع إذا ما انتبهنا إلى مساهمات الأستاذ الأخرى من ترجمة وتحقيق النصوص.

أما فيما يتعلق بالمعتزلة فقد نقل بدوي إلى العربية بحوث كرلو ألفونسو نلينو في المعتزلة حول أصل اسم المعتزلة التي نشرت في مجلة الدراسات الشرقية RSO، وهي تحتوي على البحوث التالية:

1 ـ أصل تسميتها (المعتزلة).

2 ـ اسم القدرية.

3 ـ الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية المقيمين في أفريقيا الشمالية.

4 ـ حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن.

ونشرت تلك البحوث في كتاب أضحى شهيراً في أوساط الباحثين وهو «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، دراسات لكبار المستشرقين[6].

وفي موضوع الشيعة والخوارج فقد ترجم في شأنهما كتاب المؤرخ يوليوس فلهوزن: «الخوارج والشيعة»[7]، وهو عرض تاريخي أكثر من كونه عرضاً للمحتوي العقدي والنظري، وكذلك بالنسبة إلى موضوع الشيعة ينبغي أن ندرج ضمنه كتاب الغزالي «فضائح الباطنية» الذي نشره بالقاهرة سنة 1383/ 1964. وقد ورد في المقدمة ما يلي: «عزمنا على كتابة تاريخ للباطنية بمختلف فروعها في الإسلام، اعتماداً على ما يتيسر لنا الإطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية،

وعلى الردود عليها من ناحية أخرى».

وإضافة إلى ذلك ترجم الأستاذ عن الفرنسية «الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي» للمستشرق ألفرد بل[8]. وهي دراسة في تاريخ الإسلام والفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي منذ الفتح العربي حتى اليوم. ويدرس فيه المذهب السنّي ومدارسه في تلك الربوع، وكذلك الخوارج والشيعة ومذهب المرابطين في الفقه والعقيدة، ثم الموحدين والمصلح الديني المهدي بن تومرت، ثم العودة إلى المذهب المالكي، دون إهمال الحركات الصوفية.

ولعله ينبغي أن يضاف إلى كل هذا «تاريخ الإلحاد في الإسلام»[9]، الذي يحتوي على دراسات ألف بعضها وترجم الآخر، وفيها دراسة لبول كراوس موضوعها ابن الراوندي، والعلاقات الشائكة التي تربطه بالكلام المعتزلي لا تخفى على أحد.

2 ـ نظرية بدوي ومنهج دراساته في علم الكلام:

أ ـ الجانب النقدي:

يمتاز كتاب مذهب الإسلاميين بوفرة النصوص، بحيث يجمع بين الدراسة وبين تقديم مقتطفات من كبار الأمهات في علم الكلام توفر للقارىء نصوصاً كثيرة أو أجزاء هامة منها، وهو أمر قصد المؤلف إليه فقال: «وقد حرصنا أثناء العرض على الإكثار من إيراد نصوصهم بحروفها، أولاً ليتعود القارىء على أسلوبهم وعباراتهم، ولمزيد التدقيق في العرض ثانياً، حتى يتسم بالموضوعية التامة بعيداً عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة، مما هو آفة كثيرة من الدراسات في هذا الميدان»[10].

وقد اعتمد بدوي في دراسته لعلم الكلام أمهات الكتب فيه أو التي تتعلق به، ولم يهمل منها مصدراً يعتد به[11]. وقصد إلى عدم تناولها في قراءة تأويلية، وتوخي في ذلك منهجاً علمياً دقيقاً يتضح في الجوانب التالية:

* نقد الطريقة التي تم بها نشر النصوص وتقييمها ومقارنة النشرات للكتاب الواحد، وتحديد مدى مطابقتها لقواعد التحقيق العلمي[12].

* استخراج الأغلاط والتحريفات الواقعة في تحقيق هذه النصوص وتعويضها بالصحيح منها[13].

* التثبت من نسبة الكتب إلى أصحابها بإقامة الأدلة على صحة النسبة أو على بطلانها[14].

* تصحيح ما يراه غلطاً أو مبالغة في نظريات الذين قاموا بتحقيق النصوص أو أصحاب البحوث، فيناقش فرضياتهم، ويرجح الفرضية التي صحت عنده[15].

* وهكذا يبرز ما يعاني منه نشر النصوص إذا لم تتبع فيه قواعد التحقيق العلمي، ولذلك نراه ما يدعو إلى إعادة نشر هذه الكتب نشرة علمية[16].

وقد سبقت الإشارة إلى أن بدوي عالج علم الكلام باعتباره فلسفة حقة، وهذا ما أكده في تأليفه بالفرنسية الذي سبقت الإشارة إليه، واستحقاق المتكلمين لهذا الاسم ينبني على تعريف الفلسفة بكونها فكراً عقلياً. لذلك اقتصر على الأنساق العقلانية، سواء كانت في اللاهوت التأملي Theologie speculative المعتزلة والأشاعرة، أو كانت في الفلسفة الخالصة.

يريد الأستاذ في الجزء الأول من هذا الكتاب أن يقتصر على الشخصيات الكبرى حتى يتسنى له التعمق في أفكارهم والتوسع في الجانب البيبليوغرافي والفيلولوجي، وهو لا يضع بذلك تاريخاً لعلم الكلام، فليس ذلك موضوعه في هذا الكتاب، ويحرص على عدم العمل إلا نادراً بالفرضيات التي تقدم عادة في خصوص التأثيرات وعدم إثباتها إلا إذا توفرت الشهادات النصية، وهو يعترض بذلك على الدارسين الذين يكتفون بوجود شبه بسيط بين الأنساق الفكرية حتى يحكموا حكماً متسرعاً بتأثير هذا في ذاك. ويشهد على ذلك ما علمتنا التجربة في نشر المخطوطات في السنين الأخيرة، فما ظهر نص إلى الوجود إلا وفند الفرضيات الواهية، فلم يعد لنا الحق في القطع بصحة تأثير ما لم تشهد النصوص صراحة بذلك.

ب ـ طبيعة علم الكلام:

ينطلق بدوي من تعريف التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» لأنه أوسع تعريف لدينا وهو أن علم الكلام «علم يتقدر معه على إثبات العقائد الدينية على

الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه». ثم يورد شرح التهانوي لهذا التعريف[17]. والتهانوي يعتمد مصادر كثيرة من بينها كتاب الإيجي «المواقف» وشروحه، مثل شرح الجرجاني، ويستنتج الأستاذ من تحديد موضوع علم الكلام «أنه يبحث ابتداء في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمي إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة»[18].

في الوقت الذي كان الأستاذ بدوي يكتب هذا كانت بعض الدراسات الأساسية قد ظهرت ودرج استعمالها في هذا المجال، ومنها كتب جارديه وقنواتي، وكتابهما الذي صدر بالفرنسية بباريس سنة 1948 (ط 2 ـ 1970م) بعنوان Introduction a la theologie musulmane، والذي ترجم إلى العربية[19]، يعتبر في الوقت نفسه مدخلاً إلى علم الكلام ومحاولة في اللاهوت المقارن، يقارن فيه علم الكلام باللاهوت المسيحي، ويقر فيه صاحباه بصعوبة قراءة علم الكلام بالعادات الفكرية التي سادت في اللاهوت المسيحي، ويؤكدان على الفروق بين اللاهوت وعلم الكلام، ثم يبدآن بعرض لتصور اللاهوت في المسيحية، ثم طبيعة علم الكلام وموضوعه، وفي هذا يعتمدان على تعريف ابن خلدون الذي يقولان عنه إنه مؤرخ لا متكلم، (وهو ما لا يحق قوله إذا ما انتهينا إلى أن ابن خلدون ألف في علم الكلام فلخص محصل الرازي، ثم إن له في المقدمة اختيارات كلامية واضحة وأساسية تواصل اختيارات الأشاعرة)[20]، ويستنتج صاحبا الكتاب من تعريف ابن خلدون أن موضوع علم الكلام ووظيفته هو الدفاع بالرد على الخصوم والاستدلال بالعقل على العقائد[21].

ويعود جارديه إلى هذا اللاهوت المقارن في كتابه Dieu et la destinee de L'homme (الله ومصير الإنسان) الذي نشر بباريس سنة 1967، ويعرّف فيه اللاهوت المسيحي، ويؤكد على فروق أساسية بينه وبين علم الكلام ويرفض التطابق التام بينهما، إلا أن يثبت تماثلاً بين عناصر من اللاهوت المسيحي وعناصر من الكلام، إذا ما أضيف إليه أصول الفقه وحتى الفلسفة[22].

وعندما يقول بدوي عن علم الكلام إنه يبحث ابتداء في أصول الدين على أساس عقلي، وإنه يتطرق من ذلك البحث في أمهات المسائل الدينية، وعلى هذا فهو يرمي إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة، فهو

يعارض ما ذهب إليه جارديه من أنه «لا يوجد في الإسلام مقابل دقيق لذلك (الفهم للإيمان) المتكون علماً مستقلاً فالكلام دفاع عن الإسلام وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية لا من حيث المفهوم ولا من حيث الماصدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بـ «الدفاع» أكثر منها «بفهم» الإيمان، وهذا الدفاع عن الإيمان apologetique هو في المسيحية بمثابة استهلال نقدي للاهوت، أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيه أنفسهم، والمهمة التنويرية وهي في المقام الأول في اللاهوت المسيحي، وجهد العقل المستنير بالإيمان للنفوذ في السر بما هو سر وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، كل هذا لا يظهر في علم الكلام إلا تلميحاً، ولا يرد لذاته إن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره من أجل إقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للإيمان الإسلامي، كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الماصدق، وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد العقل الإنساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة - تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، ينتسب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، وهو على الخصوص علم أصول الفقه»[23].

يرى بدوي أن هذا القول لا يصدق إلا بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع، لما وقع التأكيد على جانب الدفاع في مهمة علم الكلام بعد حملة أحمد بن حنبل وهجوم الحنابلة على علم الكلام، الأمر الذي دعا المتكلمين ابتداء من الأشعري إلى الدفاع عن علم الكلام ببيان أنه دفاع عن العقيدة، ولذلك غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلي. أما قبل ذلك أي في القرون الأولى «فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراك مضمون العقيدة، وتحديد المعاني الغامضة التي وردت في الكتاب والسنّة: الله، صفاته، القدر، العدل الإلهي، الوعد والوعيد، النجاة في الآخرة والثواب. . .الخ»[24].

في تاريخ علم الكلام:

يلاحظ الأستاذ استقرار الطريقة في التأليف في علم الكلام وعرض المسائل في الشامل والإرشاد للجويني، منذ الباقلاني والبغدادي من الأشاعرة وعبد الجبار

من المعتزلة[25]. وهو إن كان يبدي إعجابه بالشيخ الأشعري، إذ يقول عنه «وهو من هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجودة تحصيله لمسائل الكلام»[26]، فإنه ينهي حديثه عن أبي المعالي قائلاً «يبدو لنا الجويني ـ بوجه عام ـ خالياً من الأصالة، وأنه اعتمد على أسلافه من كبار الأشاعرة في الدفاع عن آراء الأشاعرة، وخصوصاً على الباقلاني والأشعري وأبي إسحاق الإسفراييني على الترتيب في الأهمية، صحيح أن كتابه الرئيسي، وهو «الشامل» لم يصلنا منه إلا ثلثه، ولكنه كاف في الحكم على مدى أصالته بالنسبة إلى أسلافه، وهو نفسه يعترف بأنه لم يأت فيه بجديد، إلا في النادر، أما كتاب «الإرشاد» فمختصر بسيط خال من الحجاج الكلامي الدقيق، وما هو إلا متن بسيط سهل للمبتدئين»[27]. إذن يرى الأستاذ أنه ليس لأبي المعالي «آراء أصيلة شخصية أدلى بها، بل اختار من آراء شيوخ الأشاعرة وبخاصة الثلاثة. . . الأشعري والباقلاني وأبو إسحاق الإسفراييني»[28]. وقد اعتمد الأستاذ بدوي في حكمه هذا في منزلة الجويني في تاريخ المدرسة الأشعرية، على كتابي الإرشاد والشامل.

ويقترح هنا أن نقارن هذا الحكم بحكمين سبقا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وهما لابن رشد ولابن خلدون.

عندما يحدد ابن خلدون في الفصل العاشر من المقدمة[29] المراحل الكبرى في تاريخ علم الكلام، والأشعري منه على وجه الخصوص، يذكر المراحل التالية:

1 ـ الانطلاق من فهم آيات التنزيه وآيات التشبيه.

2 ـ ظهور البدع وخاصة في فهم تلك الآيات فهما مشبهاً ومجسماً في الذات وفي الصفات.

3 ـ تطور العلوم والصنائع وظهور الاعتزال الذي عمم التنزيه ونفى أن تكون الصفات معاني زائدة.

4 ـ ظهور الكلام السنّي مع أبي الحسن الأشعري الذي رد على المعتزلة في الذات والصفات وفي القدر، وأضاف الحديث في أحوال الآخرة وفي الإمامة.

5 ـ فترة الإحكام النظري مع أبي بكر الباقلاني: تهذيب الطريقة وتجهيزها

بالمقدمات النظرية التي ينبني عليها الاستدلال وإلحاق هذه المقدمات بالعقيدة من حيث وجوب اعتقادها، وأقر بذلك قاعدة من أهم قواعد علم الكلام المتقدم، وهي القول بتعاكس الدليل والمدلول، أي إن الدليل إذا بطل بطل المدلول.

6 ـ ويؤقت ابن خلدون المرحلة الموالية بإمامة أبي المعالي الجويني، فلا يطيل الحديث فيها.

7 ـ الاقتباس من العلوم الفلسفية وانتشار المنطق وإبطال القول بتعاكس الدليل والمدلول وبذلك بدأت طريقة المتأخرين.

8 ـ فترة اختلاط الكلام والفلسفة التي تم فيها أولاً خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، ثم تغيير المتكلمين للترتيب بين الطبيعيات والإلهيات، أي تقدير الأمور العامة، ثم الحديث في الجسميات وتوابعها بالروحانيات وتوابعها، مثلما فعله الفخر الرازي في المباحث المشرقية ثم الإيجي في المواقف والبيضاوي في طوالع الأنوار من مطالع الأنظار.

إن ما يهمنا من ذكر هذه المراحل في تاريخ ابن خلدون هو تحديده لمنزلة الجويني في المدرسة الأشعرية، فيبدو وكأنه لا ينسب إليه تجديداً فيها، على عكس شيوخها الآخرين. ثم هو يفصل الحديث في الحالات التي يحتاج فيها إلى علم الكلام بعد أن يرى عموماً عدم الحاجة إليه لدى طالب العلم في عصره، ويرى أنه إذا ما أريد «محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام» وهي الطريقة القديمة، فالمعوَّل عليه هو كتاب الإرشاد للجويني. ويشير ابن خلدون إلى كتاب الشامل وتلخيصه في الإرشاد وإلى أهميتهما في المدرسة الأشعرية، إلا أنه لا يذكر لأبي المعالي دوراً خطيراً في تجديدها.

وعلى العكس من ذلك نجد ابن رشد يؤكد في مواضع عدة على دور الجويني في المدرسة الأشعرية والتجديد الذي أتى به فيها وهو ينسب إليه استنباط طريقة في الاستدلال على وجود الله حتى وإن وصف مقدمتيها بأنهما خطبيتان يقول أبو الوليد: «**وأما الطريقة الثانية التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية، ومبناها على مقدمتين: إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه... والمقدمة الثانية، أن الجائز محدث وله محدِث أي**

فاعل صيّره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر. فأما المقدمة الأولى فهي خطبية في بادىء الرأي...».

ويقول ابن رشد عندما يناقش مسألة الجهة ضمن مسألة الرؤية: «وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة». وفي موضع آخر يقول: «وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وهي هذه الطريقة، وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات. فالحواس لا تدركها، وإنها تدرك الذات، والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات، فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود، وهذا كله في غاية الفساد».

وكذلك في مسألة أساسية في تاريخ علم الكلام، وهي مسألة القضاء والقدر، أي مسألة أفعال العباد، ينسب أبو الوليد إلى أبي المعالي تجديداً بالنسبة إلى القول الأشعري الذي يرى في شأنه أن قوله بالكسب يؤول إلى القول بالجبر وتكليف ما لا يطاق. يقول ابن رشد: «ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية إن للإنسان اكتساباً لأفعاله، واستطاعة على الفعل، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوّزوا تكليف ما لا يطاق هرباً من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحاً في العقل، وخالفهم المتأخرون منهم».

ثم لا ينبغي أن ننسى تطور موقف الأشاعرة من نظرية الأحوال البهشمية التي نشأت في بيئة خصومهم المعتزلة ومن تطور حلولهم لمشكلة الذات والصفات، والتي رفضها الأشعري بموجب إثباته الصفات معاني زائدة على الذات وتصوره الميتافيزيقي القائم على نفي شيئية المعدوم ووحدة الموجود الأنطولوجية، هذه النظرية التي تردد الباقلاني في قبولها وتبناها الجويني حتى قال في شأنها: «الذي يقوى عندنا إثبات الأحوال، وهذه مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل وهي أصول الأدلة ومآخذ الحقائق، وعظم خطرها من حيث تنطوي على مخالفة

معظم الأصحاب». بلغت مخالفة أبي المعالي لشيوخه درجة تبنى معها قول الخصوم من الإعتزال البصري، إن اقتضاء الحقيقة لدى هؤلاء الشيوخ أقوى من مراعاة الأصحاب. ولكن يبدو أن أبا المعالي ترك القول بالأحوال، وقد أورد بدوي قول الشهرستاني في نهاية الأقدام: «كان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر».

وإذا ما عدنا الآن إلى حكم الأستاذ بدوي نجده أقرب إلى حكم ابن خلدون منه إلى حكم ابن رشد في تقدير دور الجويني عند الأشعرية، ويضيق المجال هنا عن مقارنة أحكامه في الشخصيات الأخرى ومقارنتها بأحكام المؤرخين لعلم الكلام.

جـ ـ علم الكلام والفلسفة:

وهذه المشكلة مزدوجة، إذ يتضمن أولاً التساؤل عن نصيب الكلام من طبيعة القول الفلسفي، ثم ثانياً عن العلاقات التاريخية التي وجدت بين الكلام والفلسفة، سوى كانت تأثيراً متبادلاً، أو جدلاً بين الفلاسفة والمتكلمين. وسبق أن أشرنا إلى احتراز الأستاذ بدوي من القول السهل بالتأثيرات ولعل ذلك ما جعله لا يتعرض كثيراً إلى العلاقات التاريخية المعقدة التي وجدت بين الكلام والفلسفة سواء كان ذلك تأثير الفلسفات غير الأرسطية مثل الأفلاطونية المحدثة والرواقية والذرية في الأنساق الكلامية. أو كان ذلك في تأثير الكلام في الفلسفة الإسلامية، خاصة فلسفة ابن سينا ونظريته الميتافيزيقية في التمييز بين الماهية والوجود، وبين الممكن والواجب والاستدلال بهما على إثبات الوجود الإلهي، مثلما يشير ابن رشد إلى ذلك في نقده لابن سينا، أو كان ذلك في تأثير ابن سينا في الكلام المتأخر، انطلاقاً من الغزالي الذي استعاض عن مناهج علم الكلام التقليدية وطبيعياته وما ورائياته بالمنطق والفلسفة وطبيعيات ابن سينا وميتافيزيقاه، وكذلك الحال بالنسبة إلى فخر الدين الرازي.

أما بالنسبة إلى طبيعة الكلام الفلسفية، لا بالمعنى الذي ساد تاريخياً وأدى إلى القول بالتخارج بين الكلام وبين الفلسفة، فقد رأينا حرص الأستاذ بدوي على الاعتراف للكلام بطبيعته الفلسفية؛ لأنه يجد فيه فكراً فلسفياً منظماً وواضحاً،

ويسمّي المتكلمين الفلاسفة اللاهوتيين Theologiens philosophes. لذلك كان محقاً في اعتراضه على جارديه، الذي أهمل الأبعاد الفلسفية الحقية لعلم الكلام وقصره على وظيفة دفاعية، وأوضح مثال على ذلك هو استنتاج الأستاذ من عرض الشهرستاني الرائع لمشكلة الأحوال البهشيمة في كتابه نهاية الأقدام أن هذه المشكلة هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة، وأن نتائجها ليست منطقية بحتة، بل هي ميتافيزيقية ولاهوتية، ليثبت في الآخر أن بقية المعتزلة ذوو نزعة اسمية.

3 ـ كيف تطور نشر النصوص والدراسات بعد دراسات بدوي هذه؟

يخرج عن قصدنا هنا حصر ما حدث في هذا المجال فنكتفي بذكر بعض أحداث النشر الهامة وقد تمثل ذلك أساساً في نشر النصوص والتعرف على مدارس الكلام المختلفة وشيوخها وكبريات المشاكل وحلولها، وهو مجهود يحتاج إلى المواصلة.

أ) في نشر النصوص:

ظهرت نصوص هامة ونخص بالذكر منها:

* الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، 1970.
* رسائل العدل والتوحيد: ج1، لأبي الحسن البصري القاسم الرسي، القاضي عبد الجبار، الشريف المرتضى، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، 1971.
* رسائل العدل والتوحيد: 2، للإمام يحيى بن حسين الزيدي، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، 1971.
* الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، 1391/ 1971.
* أبو يعلى الحنبلي: المعتمد في أصول الدين، دار المشرق، بيروت 1974.
* ابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، نشره دانيال جيماريه، بيروت سنة 1987.
* أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين، تحقيق عبد الحي قابيل،

القاهرة 1987.

* أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين، نشرة كلود سلامة، دمشق 1990/ 1993.

ب) اتجاهات البحث:

من الباحثين من أرخ عموما لعلم الكلام، ومنهم من اقتصر على مدرسة أو شيخ من شيوخها، ومنهم من درس مشكلة واحدة أو عدة مشكلات في العالم العربي.

الدراسات والتواريخ العامة:

* أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، المعتزلة والأشاعرة (الإسكندرية 1978، الطبعة الخامسة، بيروت، 1405/ 1985).

* التفتازاني (أبو الوفاء الغنيمي): علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة 1979.

* فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، القاهرة 1982.

* فوقية حسين محمود: مدخل إلى الفكر الإسلامي، القاهرة 1983.

* عبد الحميد عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية من مؤسسة الرسالة، بيروت 1984.

الدراسات الخاصة بمسألة أو شخصية معينتين:

* حسين زينة: العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، بيروت 1978.

* عبد الستار راوي: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت 1400/ 1980.

* سميح دغيم: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، بيروت 1985.

* عبد الستار راوي: ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة، بغداد 1982.

* فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية 1976.

* طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء 1987.
* منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1994، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1417/1997.

في العالم الغربي:

فرنسا: يجدر هنا ذكر شيخ بوعمران الذي خصص دراسته الصادرة بالفرنسية سنة 1978 بباريس لمشكلة الحرية الإنسانية حسب الحل المعتزلي. وماري بارنان التي ركزت على فكر القاضي عبد الجبار، ودانيال جيماريه بفرنسا الذي اهتم بنظريات أفعال العباد في علم الكلام وألف: Thoeries de l'acte humain en theologie Musulmane، ونشره بباريس سنة 1980. ثم ألف كتاباً في أسماء الله الحسنى وعنوانه: Les noms divins en Islam، صدر بباريس سنة 1988 وبعد أن حقق كتاب ابن فورك مجرد مقالات الأشعري، خصص كتاباً لمذهب الأشعري عنوانه La doctrine d'AL Ashari، وصدر بباريس سنة 1990.

أما بألمانيا فتجدر الإشارة إلى عمل هانس دايبر الذي خصصه لمعمر بن عباد السلمي، وإلى الشخصية التي هيمنت على الدراسات الكلامية وهي جوزيف فان أس Josef van Ess وهو أستاذ بتوبنجن، ويعتبر أكبر مختص عالمي في علم الكلام وألف فيه الكثير حتى في الوقت الذي أصدر فيه الأستاذ بدوي كتابيه المذكورين وقد تنوعت دراساته فشملت مختلف المسائل والشخصيات الكلامية وهو الآن ينهي أضخم موسوعة في تاريخ علم الكلام ألفها بالألمانية وسماها: Theologie und Gesellschaft، وهي تصدر ببرلين ونيويورك منذ سنة 1991.

أما أمريكا فقد ظهرت دراسات هاري وولفسون التي توجها بعمله الضخم الذي سماه فلسفة علم الكلام، ودراسات جورج حوراني في أخلاق عبد الجبار العقلانية، ودراسات ريتشارد فرانك Richard M Frank الذي امتاز بالمعالجة الفلسفية العميقة لعلم الكلام، وعمل على الشروع في وضع تاريخ فلسفي له، وكان محور بحوثه الأعتزال البصري ثم الغزالي. ومن مؤلفاته «ميتافيزيقا الموجود المخلوق عند العلاف» و «الموجودات وصفاتها، دراسة في الأعتزال البصري». وصدر له أخيراً كتابان، أحدهما بألمانيا يتناول العلاقة بين الغزالي وابن سينا في

نظرية الخلق ونظام العالم، والثاني بأمريكا يناقش فيه العلاقة بين الغزالي والمدرسة الأشعرية، هذا بالإضافة إلى مقال يحدد فيه طبيعة علم الكلام سماه The science of kalam (مارس 1992).

وفي هذا الإتجاه الفلسفي في معالجة مشكلات الكلام وحلولها نذكر العمل الفلسفي الذي قام به صديقنا أبو يعرب المرزوقي في تونس، وسماه «منزلة الكلى في الفلسفة العربية»، نشره بتونس سنة 1994، وخصصه للإهمية العربية، فعالج فيها، من بين النظريات الكلامية والفلسفية، نظرية أبي هاشم في الأحوال في علاقتها بمشكلة الكلى والجزئي مبرزاً دورها الحاسم في تاريخ الفكر العربي، وكان الأستاذ بدوي سبق إلى ذلك فنبّه إلى أن مشكلة الأحوال هي بعينها مشكلة الكليات المعروفة، وأشار إلى نتائج المشكلة الميتافيزيقية واللاهوتية.

هذه إشارات سريعة تبرز التوجه الذي بدأ يسود في الدراسات المخصصة لعلم الكلام، ونرى بوضوح كم أقر هذا التصور الإتجاه الذي رسمه الأستاذ بدوي. وكم كان محقاً في اعتبار كتاب «مذاهب الإسلاميين» في صميم الفلسفة الإسلامية لا غريباً عنها، وفي عدم اعتنائه من الفرق الإسلامية إلا بجانبها الفلسفي، أو الفكر الخالص القائم على الأستدلال العقلي، وهذه عباراته نفسها. ويعود فضل السبق إليه في التنبيه منذ ما يزيد عن ربع قرن إلى طبيعة الكلام الفلسفية وفكر المتكلمين الفلسفي والمنظم والواضح اليوم أصبح في إمكاننا أن نقدر صواب هذه الطريقة في المعالجة، بإعتبار الفائدة الفلسفية الجمة الممكن تحصيلها منها، والمنهج الفلسفي الذي تقتضيه منا في دراستها، نظرًا إلى طبيعة الأسئلة النظرية وحلولها الفلسفية الحقة، حتى وإن لم تنتم إلى التقليد الفلسفي التاريخي، وبالرغم من حكم الفلاسفة فلاسفة الإسلام عليها بالضعف المنطقي وعدم تجاوز المستوى الجدلي إلى المستوى البرهاني، في سلم الأقيسة المعمول بها في الفلسفة، منذ الفارابي إلى ابن رشد وهذا لا يعني خلطاً بين التوجهين، إذ لكل خصوصيته؛ لذلك نرى الأستاذ بدوي حريصاً على التمييز بينهما.

وما من شك في أن النهج الفكري تتغذى جذوره من فلسفة في خصوصية الروح بالقياس إلى الطبيعة، وخصوصية الروح التي لكل حضارة، ومنها الحضارة العربية. وبذلك يجنبنا الأستاذ آفتين ما فتئتا تفسدان علينا الدراسات والبحوث:

أولاً: التعليل الآلي بالتأثيرات وهو من رواسب الوضعية.

وثانياً: التعسف على النصوص بالتأولات.

وما هذه الملاحظات إلا اعتراف قليل منا بدين كبير لفيلسوف نشد المطلق بنهج علمي وحس وجداني وروح عربية، فأبان لنا محجة النجاة بالفكر، أو يكون هذا غير تشبه بالإله على قدر الطاقة البشرية، وهو ما به أبداً تتجوهر الفلسفة؟

الهوامش:

(1) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت 1971، ص3.

(2) المرجع المذكور، ص4.

(3) المرجع نفسه.

(4) Histoire De La Philosophie En Islam الجزء الثاني، ص695.

(5) مذاهب الإسلاميين، ص34.

(6) طبعة القاهرة 1965، ص173 ـ 217.

(7) ط2: الكويت 1976.

(8) الطبعة الأولى: 1969، والطبعة الثانية، بيروت 1981.

(9) القاهرة 1945.

(10) مذاهب الإسلاميين، ص4.

(11) ما عدا حالات قليلة، مثلاً عدم اعتماده كثيراً على كتاب المغني للقاضي عبد الجبار.

(12) مثلما فعل بالنسبة إلى منهج يوسف هوبن في نشره كتاب المجموع للقاضي بعد الجبار ص390، ومثلما فعل في مذاهب الإسلاميين ص514 بالنسبة إلى كتاب اللمع للأشعري، نشره هلموت ريتر ونشره محمد محيي الدين عبد الحميد. مذاهب الإسلاميين، ص524، 528، 539، 589، وكذلك المقارنة بين نشرتي التمهيد للباقلاني، نشره مكارثي وتكميلها بنشرة الأستاذ محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، وكذلك مقارنة نشرتي الإرشاد للجويني: نشره لوسياني ونشره محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، وكذلك نقد الأستاذ لنشرتي الشامل للجويني نشره هلموت كلوبفر (Helmut Klopfer) ونشره د. علي النشار وفيصل عون وسهير مختار، فيحكم على الأولى بكونها في غاية الرداءة ص27.

(13) مثلما يفعل بالنسبة إلى الأخطاء التي وقع فيها مكارثي مذاهب الإسلاميين ص511 هام، أو «التحريفات والأغلاط» وقع فيها عبد الكريم عثمان محقق كتاب القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص389، 56.

(14) مثل رده علي مكارثيّ في تشكيكه في صحة نسبة رسالة استحسان الخوض إلى الأشعري وفي قوله بأنها من وضع أشعري متأخر. مذاهب الإسلاميين ص26.

(15) انظر مثلاً نقاشه لـ ألار، مذاهب الإسلاميين ص519، أو رده على الشيخ مصطفى عبد الرازق في افتراضه السبب في تسمية علم الكلام مذاهب الإسلاميين ص31.
مناقشته السبب في تسمية علم الكلام، مذاهب الإسلاميين 32، ومناقشته للنظرية القائلة بأن مسألة أفعال الإنسان والقدر ثارت تحت تأثير أجنبي ومسيحي خاصة ص112 ـ 120، فينتهي إلى «انعدام الدليل الوثيق الكتابي على هذا التأثير» ص120.

(16) مذاهب الإسلاميين ص698.

(17) ص12.

(18) ص13.

(19) فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت 1967م.

(20) صدر أخيراً كتاب لمنى أحمد أبو زيد تدرس فيه «الفكر الكلامي عند ابن خلدون» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1417/ 1997م.

(21) ص303 وما بعدها.

(22) ص21 ـ 23.

(23) مذاهب الإسلاميين ص14.

(24) المرجع المذكور ص13 ـ 14.

(25) المرجع المذكور ص704 ـ 706.

(26) المرجع المذكور ص26.

(27) المرجع المذكور ص748.

(28) المرجع المذكور ص706.

(29) بيروت 1967، ص821 ـ 838.

عبد الرحمن بدوي
ومكانته في الفلسفة الإسلامية الحديثة

د. أحمد عرفات القاضي

يحتل عبد الرحمن بدوي مكاناً بارزاً في عقلنا الجمعي الراهن، أعني في الوعي الثقافي والمسار الحضاري لأمتنا العربية والإسلامية، فعبد الرحمن بدوي ـ دون أدنى مبالغة ـ ساهم مساهمة فعالة في تكويننا الفكري والثقافي ـ وخاصة نحن المشتغلين بالفكر الفلسفي ـ وذلك بإنتاجه الفلسفي الغزير والممتد بين التأليف والترجمة والتحقيق، والذي كان من التنوع والثراء فاحتوى على جميع فروع الفلسفة وتاريخها، هذا بالإضافة إلى إنتاجه الإبداعي في الشعر والأدب.

هذا الإنتاج البدوي الضخم الذي لم يسبق له مثيل في العصر الحاضر، على الأقل إذا نظرنا إليه من زاوية الكم، يتناول الحديث عن ميادين الفلسفة اليونانية وتاريخها وأعلامها وأهم المشكلات التي ثارت فيها، والفلسفة الإسلامية بجميع فروعها من فلسفة مشّائيّة، وكلام، وأخلاق، وتصوف، ومنطق أرسطي، وكذلك الفلسفة الحديثة، وأعلامها، ومناهج البحث، وفلسفة العلوم، هذا الإنتاج يؤكد ـ دون أدنى شك ـ مكانة عبد الرحمن بدوي في حقل الفلسفة، والتي تخطت نطاق المحلية إلى مجال العالمية، حيث استقر به المقام منذ فترة طويلة في عاصمة النور، باريس، مقر الفلاسفة، وما زال يثري المكتبة العربية والعالمية بإنتاجه الفلسفي المميز.

هذه الورقة سوف تهتم بتوضيح مكانة عبد الرحمن بدوي في الفلسفة

الإسلامية الحديثة بوصفه واحداً من الرواد الذين عبّدوا الطريق وذللوه أمام الأجيال التالية، عبر ما يزيد على نصف قرن من الزمان، لم يتوقف فيها بدوي عن العطاء المثمر والمستمر، فاختار لنفسه أصعب الموضوعات وأوعر الطرق، والتي تعكس تحدياً وتصميماً من عبد الرحمن بدوي على تذليل الصعاب ومواجهة التحديات، كما تعكس ـ في الوقت ذاته ـ رغبته الجامحة في تحقيق ذاته والإعلان عن نفسه وسط كبار المفكرين في مصر، فحفر لنفسه مكاناً بارزاً لا يمكن تجاهله[1].

وعبد الرحمن بدوي يعتبر بحق ـ واحداً من ألمع مفكري (الجيل الرابع) في تاريخ نهضتنا الفكرية والثقافية الحديثة، التي بدأت منذ عصر محمد علي، وشهدت بروز أجيال عديدة من الرواد منذ رفاعة الطهطاوي وحتى العصر الحاضر، قدرهم أحد كبار الباحثين والمفكرين بستة أجيال[2] هذا على مستوى التنظير الفكري والثقافي بصفة عامة، أما على مستوى التنظير الفلسفي، وبصفة خاصة في مجال الفلسفة الإسلامية الحديثة التي برزت كتيار فكري مستقل يسعى إلى تأسيس منهج حديث في دراسة تلك الفلسفة، يقوم بدراستها وفق منهج علمي منظم، ويهدف إلى إبراز العقلية الإسلامية وخصائصها المميزة، موضحاً ما أخذته تلك الفلسفة من الأمم والشعوب السابقة، ودورها في تطوير ونقد تلك الفلسفات، وما أبدعته من أفكار وفلسفات ذاتية كانت نتاج البيئة الإسلامية والعقل الإسلامي المستقل.

وقد بدأ ذلك التيار تحت توجيه وإشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي أعلن عن ذلك المنهج في كتابه الرائد، والذي يعد خطوة تاريخية هامة في ذلك المجال: «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية» ثم تلاه الدكتور إبراهيم مدكور بكتابه الواضح والمميز في هذا المجال «في الفلسفة الإسلامية ـ منهج وتطبيق» والذي يعتبر خطوة منهجية تالية متقدمة على عمل مصطفى عبد الرازق[3].

وعبد الرحمن بدوي واحد من رجال الجيل الثاني لذلك الجيل الرائد، أو بمعنى أصح هو امتداد ذلك الجيل، وقد آلى على نفسه ـ أي بدوي ـ أن ينفذ منفرداً المشروع الحضاري الذي رسمه الرواد، وأن يطبق ـ عملياً ـ الأفكار والمناهج التي أعلنوها لدراسة تلك الفلسفة، فجهود عبد الرحمن بدوي في دراسة الفلسفة الإسلامية بفروعها المختلفة عمل يحتاج إلى أن تنهض به مؤسسات مستقلة

ومجموعات عمل متكاملة، وذلك بغض النظر عن مدى الاتفاق والاختلاف حول ذلك المجهود البدوي الضخم.

مشروع بدوي لدراسة الفلسفة الإسلامية:

قام مشروع عبد الرحمن بدوي لدراسة الفلسفة الإسلامية على ثلاثة محاور رئيسية بهدف توضيح وتجلية الجوانب المختلفة لتلك الفلسفة على النحو التالي:

1 ـ **المحور الأول**: صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية وأثر تلك الفلسفة في بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية.

2 ـ **المحور الثاني**: التأصيل التاريخي لمجالات الفلسفة المختلفة، وقد ظهر ذلك في حديثه عن الفلسفة المشائية التي تعتبر امتداداً للفكر اليوناني القديم، وفي دراساته المتعددة عن المدارس والفرق الكلامية، والتصوف والاتجاهات الروحية على اختلاف مشاربها، كذلك الأخلاق والمنطق.

3 ـ **المحور الثالث**: تأصيل الاتجاه الروحي على اختلاف مشاربه في الحضارة العربية.

الفلسفة الإسلامية والتراث اليوناني:

أما بخصوص المحور الأول، وهو التراث اليوناني وأثره في بلورة وتشكيل الفلسفة الإسلامية، فقد استغرق معظم اهتمام عبد الرحمن بدوي وجهوده الفكرية، وذلك من خلال حديثه عن هذا التراث منذ نشر كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» الذي ترجم فيه مجموعة دراسات لعدد من المستشرقين حول هذا الموضوع في مرحلة مبكرة من حياته العلمية، حيث نشره لأول مرة عام 1941م، وقد أشار في مقدمته عن ذلك الأثر اليوناني البارز في الفلسفة الإسلامية، سواء من حيث السير على نهجها أو الثورة عليها، فيقول: «نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة، وتلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس إلا شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية، وهي تحاول على مر زمنها أن تكوّن مقوماتها وتحدد خصائصها ومميزاتها، وتنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها. فعن طريق موقفها من هذا التراث، سواء في حالة الأخذ عنه أو في

حالة الثورة عليه، نستطيع أن نعرف هذا الطابع، ونتبين تلك الخصائص»[4] وهذا النص يعكس رؤية بدوي للفلسفة الإسلامية التي تغلغل الفكر اليوناني في جوهرها، ومن ثم فقد كانت نشأة الفلسفة العربية الإسلامية ـ حسب رؤية بدوي ـ نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني الهجري، وطوال القرنين الثالث والرابع، كما يوضح أماكن التقاء تلك الفلسفة بالحضارة الإسلامية، فيرى أن الأراضي التي انتشرت فيها الحضارة الإسلامية بفضل الفتوحات الإسلامية منذ نهاية القرن الأول للهجرة كانت تنعم بحظ وافر من الفلسفة اليونانية بفضل المترجمين السريان، فَوُجِدت تلك الفلسفة قوية في الغرب بفضل مدرسة الإسكندرية التي استمرت حتى أوائل القرن السابع الميلادي، تزدهر فيها علوم الأوائل وخصوصاً الطب، وكذلك كانت مناطق الرها ونصيبين وجنديسابور، وغيرها من المناطق التي انتشر فيها الإسلام في المشرق ما تزال مهداً للفكر الفلسفي[5].

ويشير بدوي إلى (بيت الحكمة)، تلك المدرسة التي أنشأها الخليفة المأمون لترجمة علوم الأوائل من اليونانية إلى العربية، ويتحدث عن البعثات التي قام بها العرب لجلب المخطوطات من بلاد الروم، وينقل عن ابن النديم[6] إشارته إلى بعثة الخليفة المأمون التي أرسلها إلى بيزنطة، حيث كان بينه وبين ملكها مراسلات، وكذلك بعثة بني شاكر لتحصيل مخطوطات من بلاد الروم، فجلبوا من هناك طرائف الكتب وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقي والحساب والطب.

مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي:

ويعود ذلك الجهد الذي أولاه بدوي لدراسة الفكر اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية إلى مفهومه للفلسفة، الذي يحدده بأنه ذلك الفكر الذي يقوم على «التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض»[7] وعلى هذا تقتصر الفلسفة الإسلامية حسب هذا التفسير على ما يسمى بالفلسفة المشائيّة، ولا وجه ـ مطلقاً ـ يسيغ دراسة علم الكلام والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها وإدراجها ضمن الفكر الفلسفي، حتى ولو من قبيل التجاوز بالمعنى الواسع لكلمة

(فلسفة). وبالتالي فهو يرى أنه من العبث والإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة أن تلتمس في غير هذا المعنى الدقيق والمحدد الذي يقوم على البحث العقلي المحض، ولهذا استبعد بدوي من دراسته عن الفلسفة في الإسلام كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الذي وضحه، فاستبعد إخوان الصفا والغزالي والسهروردي المقتول؛ لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستوردة الغنوصية كإخوان الصفا، أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين كالغزالي، أو من الصوفية النظريين كالسهروردي المقتول، ويرى أن مكانهم إنما يقع في دراسة تواريخ تلك التيارات[8].

فقد نشأت تلك الفرق الإسلامية نتيجة لأسباب ذاتية من داخل الحضارة الإسلامية وليس بتأثير عوامل خارجية، لأن أقوال هذه الفرق ونظرياتها دارت ـ أساساً ـ حول الكلمة القرآنية ومدلولها، وتفسيراتها المختلفة، ومن ثم فإن نقطة البدء في نشأة هذه الفرق يجب أن تلتمس ـ أولاً ـ في القرآن الكريم، لا في العناصر الأجنبية التي لم يكن لها أثر في هذه المذاهب والفرق إلا في مرحلة متأخرة نسبياً، وهذا التأثير يجب ألا يغالى في أهميته[9].

ورغم موضوعية عبد الرحمن بدوي في حديثه عن نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية، فإنه لا يعد نتاج تلك الفرق والمذاهب نتاجاً فلسفياً؛ لأنه ليس نتاج تفكيرٍ عقليٍّ محضٍ، وإنما هو نتاج النص الديني. ويضيف بدوي أن روح الحضارة العربية الإسلامية تتنافى مع الروح الفلسفية، وعلى هذا فلم تنتج لنا فلسفة ولا فناً، وهذا ما ركز عليه في أكثر من موضع في مؤلفاته الأولى، مثل كتابه «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» الصادر عام 1941 ثم كرره بعد ذلك في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» الصادر عام 1945. فالروح العربية روح تفنى في كل شامل، يعلو على كل الذوات، بل إن الذوات الأخرى أثر من آثاره ومن خلقه، يسيرها كيف يشاء، ويفعل بها ما يريد فالروح الإسلامية تنكر الذاتية، والذاتية هي المكون الأساسي للروح الفلسفية، بعكس الروح اليونانية التي تتصف بالذاتية، ويتضح فيها شعور الأنا بفرديتها وكيانها واستقلالها، ولهذا أنتجت فكراً فلسفياً متنوعاً، ويتضح هذا في قوله: «وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة؛ لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها

بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها بإزائها. ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، ما دامت الفلسفة ـ في جوهرها ـ تعبيراً عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، والعقل المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته»(10).

أما الروح الأخرى التي تمثلها الروح العربية فهي «التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع. ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد؛ لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لا تفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها، وهذه الكلمة هي كل شيء في الحياة الروحية. فالحق ما اتفق والكلمة، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال، والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها، والنشاط الروحي يجب أن يدور من حولها»(11).

ويتابع بدوي تحليله للروح العربية بنفس المنطق، فيرى أن هذا السبيل لفهم الحياة الروحية الإسلامية والكشف عن مصادرها يعكس صلة العرب بالفلسفة فيقول: «فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاؤوا ذلك أو لم يشاؤوا»(12).

وفي ضوء ما تقدم يناقش بدوي قضية أصالة الفلسفة الإسلامية، بمعنى الجديد فيها الذي قدمته إضافة إلى الفلسفة اليونانية، فيرى أنه «ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نُظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظير حتى (كانت) و(هيجل)»(13).

وعلى هذا فرغم تواضع بل وضآلة أهمية وقيمة تلك الفلسفة فإن بدوي

يطالبنا بضبط النفس وعدم الإسراف والغلو و«أن نحط من قدر هذه الفلسفة الإسلامية؛ لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين»[14] ويستشعر بدوي عظم وقع تلك المواجهة على نفسية وعقلية الإنسان العربي فيحاول أن يسري عنه، ويلتمس في تلك الفلسفة جانباً إيجابياً مشجعاً، وهذا ما يعكسه قوله: «لكن حسبها أنها أنجبت شارحاً عظيماً مثل ابن رشد، أو أصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا، رغم قلة الأفكار الأصيلة التي ابتدعوها»[15].

لماذا سميت فلسفة إسلامية؟

ويتحدث بدوي عن وصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها إسلامية، إن المقصود من ذلك المعنى الحضاري والسياسي، أي أنها نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام، وذلك أن الفلسفة بوصفها علماً عقلياً خالصاً، فإنها لا تقبل أن توصف بوصف ديني أو أي صفة محلية أو إقليمية أياً كانت، شأنها شأن العلوم العقلية: كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، وعلى هذا فوصف تلك الفلسفة أو العلوم بأنها إسلامية فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب[16].

فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية؟

ويتعرض بدوي لموضوع تسمية تلك الفلسفة، وهل نسميها فلسفة عربية أو فلسفة إسلامية، فيرى أنها مشكلة زائفة، وأن أول من أثارها «هنري كوربان»، ويقول بدوي إن ذلك كان رد فعل لموقف رينان من العرب الذين نفى عنهم أنهم أصحاب عقلية فلسفية حينما يتحدث عن العرب كجنس، ويثبت لهم فلسفة حينما يتحدث عن المسلمين كمجموعة أجناس وهذا ما يوضحه بقوله: «وفي رأينا إنها مشكلة زائفة؛ لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية، إلا في القليل النادر الذي لا يكسر القاعدة، تماماً كما يكتب ديكارت وليبنتس وكانت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد إنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، وهي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الإسلام ديناً»[17].

وتتمثل مناقشتنا لآراء بدوي في مجموعة نقاط على النحو التالي:

1 ـ يتضح تجني بدوي في حديثه السابق على الفكر العربي والروح العربية والفلسفة العربية، كما يتضح أيضاً تبنيه وترديده لمقولة المستشرقين حول هذا الموضوع، وقد تكرر مثل ذلك الحديث من قبل عن صلة العرب بالفلسفة والتفكير العقلي المستقل لدى كل من رينان[18] وفولتير[19] وكارل هينرش بكر[20]، وغيرهم الذين زعموا أن العرب لم يكن لديهم تفكير عقلي مستقل، وأنهم ليسوا إلا مرددين للفلسفات والمذاهب السابقة، مما دفع الرواد إلى تفنيد مثل هذه الأقوال والرد عليها كالدكتور إبراهيم مدكور في قوله: «ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية، غير أنا نخطىء كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو، كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية»[21].

2 ـ نخالف مفكرنا الكبير في تحديده للفلسفة الإسلامية وحصرها في جزء ضيق، ألا وهو الفلسفة المشائية والفلاسفة الذين درجوا على نهج اليونان، وهذا النمط، بلا خلاف، كان يمثل الفكر اليوناني أكثر مما يمثل الفكر الإسلامي، لكن جوهر الفكر الإسلامي الذي يمثل فلسفة المسلمين الحقيقية وذاتهم المستقلة، إنما يتمثل في علم الكلام والتصوف التي كانت علوماً إسلامية بحتة ونبتاً ذاتياً نبع من داخل البيئة الإسلامية، هذا بالإضافة إلى أن دور المسلمين مع علوم اليونان وفلسفتها لم يكن مجرد النقل والمحاكاة، ولكن تجاوز ذلك إلى النقد والإضافة والإبداع.

3 ـ يتناقض قوله عن الروح العربية وأنها تتنافى مع الذاتية مع حديثه عن التصوف وعلاقته الوثيقة بالوجودية، من حيث المبدأ، ففي مبدأ كل من الصوفية والوجودية تبدأ من الوجود الذاتي. والفهم الحقيقي للتجربة الصوفية يقوم على تحليل الوجود الذاتي باعتباره الوجود الحقيقي وهذا ما يؤكده في قوله: «ولهذا لا نمل من الإلحاح في توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق: فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ

على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماماً»[22] ومن ثم كان هدف التصوف ومقصوده في النظر إليه على أنه نظرة في الوجود وهذا واضح في قوله: «ومن هنا كان الخطأ الأكبر في إدراك المقصود الأبعد للتصوف: أعني ألا يؤخذ على أنه نظرة في الوجود، وإيضاحاً لهذا نقول: إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات، الذات المفردة. ولهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة»[23].

4 ـ كما يتناقض حديث بدوي عن الروح العربية وأنها روح تفنى في غيرها وتشعر بعدم استقلالها وعدم اعتمادها على قواها الخاصة، مع حديثه عن الفكر العربي ودوره في تكوين الفكر الأوروبي الذي أفرد له دراسة مستقلة بدأها بقوله: «قصدنا في هذه الدراسة أن نرسم خطوطاً إجمالية لدور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوروبي، لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر، شمل العلوم كما شمل الصناعات، ولم يقتصر على الفلسفة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب: الشعر منه والقصص، وإلى الفن: المعمار والموسيقى منه بخاصة»[24].

كما يوضح أن الفكر العربي ـ وهو في مرحلة تأثيره في الفكر الأوروبي ـ قد بلغ كمال تطوره فيقول: «وتمت عملية الإخصاب بين الفكر العربي البالغ كمال تطوره والعقل الأوروبي، وهو بسبيل يقظته وتلمس طريقه في البداية»[25] ثم يتحدث عن أماكن التقاء وتلقيح الفكر العربي للفكر الأوروبي في منطقتي إسبانيا، ثم صقلية وجنوب إيطاليا كما هو معلوم ومشهور.

ويهمنا هنا ـ بصفة خاصة ـ حديثه عن أثر الفكر العلمي الذي نما وازدهر لدى العرب، في الفكر العلمي في أوروبا بمختلف فروعه: الطب والطبيعة والكيمياء والفلك والرياضيات والتاريخ الطبيعي والفلاحة. فيحدثنا عن دور العرب في الرياضيات، فهم الذين أدخلوا النظام العشري في العدد، وقد ترجم كتاب الخوارزمي عن النظام العشري إلى اللاتينية، وكذلك كتابه عن حساب الجبر والمقابلة الذي درس فيه تحويل المعادلات وحلها، ويوضح دور بني موسى بن

شاكر الثلاثة: محمد وأحمد والحسن الذين عاشوا في القرن الثالث الهجري، وقد برزوا في الحساب والفلك والميكانيكا، ولهم كتاب في مساحة السطوح المستوية والكروية ترجم إلى اللاتينية، كما يشير إلى دور الخوارزمي والفرغاني في الفلك، ودور جابر بن حيان في الكيمياء، كذلك فإن اكتشافات العرب المبهرة في الطب جعلت دراسة الطب في أوروبا عيالاً عليهم لأكثر من أربعة قرون[26].

والسؤال الذي نطرحه على مفكرنا الكبير: كيف تمكن هؤلاء العلماء والمفكرين العرب أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه من اختراعات علمية مذهلة في كافة مجالات العلوم دون شعورهم بذواتهم المستقلة، وعدم اعتمادهم على قواهم الخاصة؟ هذا والمعلوم تاريخياً أن معظم هؤلاء العلماء كانوا فلاسفة أيضاً كابن سينا والرازي الطبيب ونصير الدين الطوسي، وابن رضوان الطبيب وغيرهم، والآن نخلص إلى الحديث عن خاصية عبد الرحمن بدوي الفلسفية.

بدوي والتأصيل التاريخي للفلسفة الإسلامية:

لعلنا إذا أردنا وصفاً جامعاً يتميز به عبد الرحمن بدوي عن أقرانه في إطار الفلسفة الإسلامية الحديثة لكان وصف «المؤرخ الفلسفي» هو أنسب تلك الأوصاف والألقاب التي تميزه عن غيره من الرواد، كذلك يخيل إلينا أن عقلية عبد الرحمن بدوي عقلية مؤرخ أكثر منها عقلية فيلسوف، فالمؤرخ يعنى بالتتبع التاريخي وبالتوثيق والضبط أكثر من عنايته بالتحليل، وهذا ما يعكسه نتاج بدوي الفلسفي الضخم الذي تغلب عليه السمة التاريخية، سواء بتتبعه للآثار اليونانية في الفكر العربي وما كتب عن هذا الموضوع على يد كبار المستشرقين، وما يستلزمه ذلك من معرفة واسعة وعميقة باللغات الأجنبية، وهو أمر آخر يتميز به بدوي بين أفراد جيله دون منافس، ومن ثم فقد ترجم عن الألمانية والفرنسية والإسبانية، إلى جانب معرفته بعدد آخر من اللغات كاليونانية والإنجليزية وغيرها. . .، وبناء على ذلك فقد دأب على التنقيب بحاسته التاريخية في دوائر المعارف، وفي المجلات والدوريات الأوروبية عن كل ما يتصل بالفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، ونقل لنا ذخائر نفيسة لا تحصى في هذا المضمار.

كما أن تحقيقات بدوي كانت ـ في معظمها ـ عبارة عن جمع مجموعة

نصوص في موضوع واحد، مثل أعماله عن منطق أرسطو، وأرسطو عند العرب، وأفلاطين عند العرب، وأفلاطون في الإسلام... الخ، فهذه الأعمال تعتبر تكملة وتتمة لجهوده كمؤرخ للفلسفة الإسلامية، وبصفة خاصة صلة تلك الفلسفة بالفلسفة اليونانية.

ولا يعيب بدوي على الإطلاق ـ من وجهة نظرنا ـ أن نصفه بالمؤرخ الفلسفي، وذلك باعتباره واحداً من جيل الرواد العظام الذين كان همهم ـ بالدرجة الأولى ـ تعبيد الطريق وتذليل الصعاب، وتقديم مادة علمية وفيرة أمام الأجيال القادمة، وهذا ما وهب له مفكرنا العظيم حياته وأفنى عمره فيه.

وتتضح التاريخية كصفة مميزة لعبد الرحمن بدوي كمؤرخ فلسفي، بالإضافة إلى تحقيقاته عن أعلام الفكر اليوناني وأعمالهم المترجمة في التراث الإسلامي، في تبنيه للمنهج التاريخي في كثير من دراساته مثل دراسته عن «مذاهب الإسلاميين» الذي عرض فيها لنشأة تلك الفرق وأعلامها وخصائصها المميزة، ففي الجزء الثاني الذي خصصه للحديث عن الفرق الباطنية: الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، والدروز، وهي الفرق التي تشترك في النزعة الباطنية التي تقوم على تأويل النص الديني تأويلاً بعيداً عن المعنى اللفظي الظاهر، بهدف التوفيق بين هذا المعنى وبين ما تطمح إليه تلك الفرق. أوضح بدوي منهجه التاريخي في الحديث عن تلك الفرق بقوله: «والتزمت النزاهة التامة في العرض، أعني المنهج التاريخي الفيلولوجي المحض، دون أن أتعرض للحكم لها أو عليها، من حيث مدى انطباقها ـ أو عدم انطباقها ـ على الإسلام السني. فهذا أمر ليس من شأني الخوض فيه، فما أنا إلا مؤرخ للأفكار وحسب، وما لمؤرخ الأفكار أن يتخذ موقفاً إيديولوجيا بإزائها، وإلا جانب الأمانة وحاد عن الموضوعية، وتلونت أحكامه بلون ميوله»[27].

ومع تقديرنا له في اختيار ما يشاء من مناهج، لكن يؤخذ على مفكر كبير ـ في حجم عبد الرحمن بدوي ـ أن يبرر لنا اختياره للمنهج التاريخي، كذلك أظنه حراً في اختيار أي منهج آخر، وإذا فعل فلن يلومه أحد إذا قام بتحليل ونقد الأسس الفلسفية التي قامت عليها تلك المذاهب، وهذا ما كنا ننتظره منه.

كذلك فإن دراسته الممتعة عن (تاريخ التصوف حتى نهاية القرن الثاني

الهجري) تدور في هذا الإطار، وإن كان يؤخذ على بدوي أن ينقل عن نيكلسون الفصل الخاص بتعريف التصوف، وبذلك سنَّ سنة تبعه فيها بعض من الباحثين[28].

ليس معنى هذا أن بدوي لم يعمد إلى التحليل ولا إلى النقد في كثير من دراساته، فمثلاً في حديثه عن التصوف ـ رغم أنها دراسة تاريخية في الأساس ـ يفند آراء المستشرقين الذين يحاولون ربط التصوف الإسلامي بالتصوف المسيحي عن طريق القول بأن التصوف مشتق من الصوف ـ وهو أرجح الآراء حتى الآن ـ وأنه كان لبس رهبان النصارى، وأن الصوفية المسلمين أخذوا ذلك عنهم وهو ما يردده أمثال نيكلسون وماسينيون، يرد بدوي على هذا القول ويوضح عدم دقته، بقوله: «ونود أن نعترض هنا على الربط المتعصب ـ في نظرنا ـ بين لبس الصوف وبين التأثر بالرهبان النصارى»[29] ويتركز رد بدوي في نقطتين:

الأولى: إن الصوف لم يكن لبساً مخصصاً ومميزاً للصوفية المسلمين، وينقل عن القشيري والسراج بأن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف، لكن غلب عليهم لبس المرقَّعات، كما أن بعضهم كان يلبس الجلود، وبعضهم كان يلبس الخزّ واللين، ومن ثم فلم يختصوا بلباس واحد معين ينتسبون إليه، رغم نسبتهم إلى الصوف الذي اشتق منه الاسم.

الثانية: أن الرهبان النصارى لم يقتصروا على لبس الصوف، بل كان الكثيرون منهم يلبسون ثياباً مصنوعة من جلد الماعز أو شعر الجمل، وكان الواحد منهم يشد الزنار إلى وسطه، كما اتخذوا أغطية للرأس، وبالتالي فلا محل للربط بين ثياب الرهبان النصارى، وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم[30].

كذلك فإنه عمد إلى المنهج النقدي والتحليلي في تفنيد بعض الآراء حول الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي، مثل بحثه «أوهام حول الغزالي» الذي عرض فيه بالنقد لمجموعة قضايا تتصل بالغزالي على النحو التالي: تأثير هجوم الغزالي على الفلسفة، الكلام عن العلاقة بين شك الغزالي وشك ديكارت، كذلك العلية بين الغزالي وهيوم، ثم زعم بعض المستشرقين عن صلة تصوف الغزالي بالمسيحية. ونكتفي هنا بعرض رأيه حول القضية الأولى التي يصفها بقوله: «وأولها وأخطرها الزعم بأن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في كتابه

«تهافت الفلاسفة» قد سدد ضربة قاضية للفلسفة الإسلامية، لم تنهض منها، وهذا الزعم شائع، وإن كنت لم أستطع أن أحدد من هو أول من قال به. إذ لم أعثر على قائل به عند الكتاب المتقدمين، كما لم أجده صراحة عند الباحثين الأوروبيين المحدثين»[31] وهو زعم شائع اكتسب ـ نتيجة لطول العهد به وكثرة التكرار ـ صفة الشرعية، فصار أشبه بالمسلمات لدى كثير من الباحثين، ويرى بدوي أن هذا غير صحيح، ولم يكن له أدنى أثر على المشتغلين بالفلسفة، فلم يحفلوا به، والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا إلى المشتغلين بالفلسفة في المشرق في القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالي أمثال: أبي البركات البغدادي، السهروردي المقتول، الشهرستاني، الدواني، نصير الدين الطوسي، الأبهري وغيرهم من رجال الفلسفة الإسلامية الذين برزت أعمالهم في الدراسات الفلسفية بمختلف فروعها: المنطق والطبيعيّات والإلهيات، مما يؤكد أن الدراسات الفلسفية في الفكر الإسلامي قد استمرت ولم تتأثر بشيء مما قاله الغزالي عن الفلسفة والفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة». وهذا الكتاب إن كان قد أثر فإن أثره ربما يمكن التماسه عند المتكلمين. هذا بالإضافة إلى أن نقد الفلسفة في العالم الإسلامي أمر عرف قبل الغزالي، فقد نقدها كل من الجبائي، المحاسبي، الأشعري، والباقلاني ورغم هذا فإن ذلك لم يزعزع مكانة الفلسفة ولم يصرف عنها كبار العقول[32].

ورغم هذا فإننا ما زلنا نؤكد على أن التاريخية كانت هي السمة الغالبة على إنتاج بدوي وأقرب المناهج إلى عقليته. أما عن المذهب الفلسفي القريب إلى نفسية عبد الرحمن بدوي فهذا ما سنوضحه فيما يلي:

بدوي والتصوف:

كان قلق عبد الرحمن بدوي الروحي وظمؤه الدائم إلى المعرفة سمة لازمته منذ مطلع حياته الفكرية، وربما استمرت معه حتى اليوم، هذا القلق يفسر لنا المزاج النفسي لعبد الرحمن بدوي وتوجهه الروحي، وبحثه الدائم عن الاطمئنان والاستقرار النفسي وهو ما يعد استمراراً لاتجاه روحي بارز في الفلسفة الإسلامية، وهو اتجاه فلاسفة الصوفية من أمثال: الحلاج، السهروردي المقتول، ابن سبعين، وابن عربي، من أنصار الأفكار والنظريات المركبة والمصطلحات الغامضة، الذين سعوا إلى الكشف عن قدرات الإنسان وملكاته الروحية وأشواقه في التجرد والتشبه

بالإله، ولم تسعفهم اللغة في كثير من الأحيان ليعبروا عن أشواقهم الروحية وما يجيش بداخلهم، فصدرت عنهم ـ في لحظات الشطح ـ عبارات أُدين بعضهم بسببها. ويمثل نموذج الإنسان الكامل الذي عبر عنه كل واحد منهم بطريقته الخاصة الهدف الذي حاول قدماء الصوفية تمثله، وهو اتجاه عني به بدوي وسعى إلى الكشف عنه سواء بالتأليف أو التحقيق أو الترجمة.

كما يعتبر قلق بدوي صدىً لعصره الذي شهد من الأحداث والصراعات، والنظريات العلمية والاكتشافات والقفزات التكنولوجية ما لم تشهده البشرية طوال تاريخها الطويل، وبالتالي يفسر لنا اختيار بدوي للوجودية كمذهب فكري، ومصر الفتاة كحزب سياسي يمارس من خلاله نشاطه السياسي في خدمة وطنه وأمته، وهو حزب فاشستي متطرف يتخذ كل من هتلر وموسوليني كنموذج ومثل أعلى في القيادة والممارسة السياسية. وربما كان ارتباطه بالوجودية، بالإضافة إلى أنه استجابة للأحداث الجارية في عصره، فإنه يعتبر أيضاً تشبهاً بأساتذة الجيل والرواد من أمثال طه حسين الذي عرف بثقافته الفرنسية، والعقاد الذي عرف بثقافته الأنجلوسكسونية، وغيرهما فكان ارتباط كل واحد منهم بثقافة أوروبية ينتسب إليها، ربما للتواصل مع الآخر الذي كان يمثل وقتذاك النموذج الكامل الذي يحتذى في كل شيء، وربما كان ذلك الارتباط لدى الرواد أيضاً نوعاً من (البرستيج) لاستكمال عناصر الصورة الخارجية للواحد منهم كأديب أو مفكر، وما يستلزمه ذلك من الارتباط بثقافة أجنبية، ومن ثم كان ارتباط عبد الرحمن بدوي بالوجودية كمذهب فلسفي، وعنه كانت رسالته للدكتوراه «الزمان الوجودي» ثم حاول اكتشاف أصول هذا المذهب في الفكر العربي في كتابيه: «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» و«الإنسانية والوجودية في الفكر العربي».

أما عن الارتباط بين الوجودية كمذهب فلسفي، وبين التصوف الإسلامي، فقد عرض له بدوي في كتابه عن «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» ولعله ـ فيما نعلم ـ أول من تعرض لتلك العلاقة من الباحثين العرب،[33] حين عرض له في فصل خاص من كتابه المذكور، أكد فيه على أن بين النزعتين: «الصوفية والوجودية صلات عميقة: في المبدأ والمنهج والغاية»[34].

ويعتبر كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» ـ وهو من الكتب المبكرة في

رحلته العلمية فقد نشر أول مرة عام 1945م ـ تزكية لقلق بدوي الروحي وبحثه عن جذور وبذور هذا القلق في التراث الإسلامي. والكتاب يعكس أزمة بدوي الروحية في تلك الفترة التي تتبدى بوضوح في عباراته القاطعة التي لم تخل من مبالغة وتهويل، هذه الأزمة الروحية ـ بكل ما تعنيه الكلمة من معنى ـ ربما كانت رد فعل وصورة لأزمة وطنه وأمته في ذلك الحين، كما تعكس القلق الروحي والصراعات والحروب التي شملت العالم كله في ذلك الحين بعد الحرب العالمية الثانية التي أزهقت ملايين الأرواح ودمرت شعوباً وأمماً بأكملها لمجرد إشباع جشع الإنسان وطموحاته المادية في السيطرة والتملك.

والكتاب يحتوي على مجموعة مباحث ألّف بدوي بعضها وترجم البعض الآخر، فقد كتب وترجم عدة مباحث عن الزندقة ودراسات المستشرقين حول هذا الموضوع، كما تناول الحديث عن الزنادقة المتقدمين من أمثال: أبي علي سعيد وأبي علي رجاء وصالح بن عبد القدوس وابن أبي العوجاء وأبي عيسى الوراق، وأبان بن عبد الحميد، وبشار بن برد وحماد عجرد، كما ترجم دراسة عن ابن المقفع للمستشرق فرنشيسكو جبرييلي، ودراسة أخرى عن ابن الراوندي للمستشرق بول كراوس وهذا النص وما قبله يمثلان أكبر أجزاء الكتاب. ثم كتب دراسة عن جابر بن حيان وأخرى عن محمد بن زكريا الرازي، نختلف مع بدوي في كل ما جاء فيهما، فقد أثبتت الدراسات الموضوعية حول هذا الموضوع براءتهما من هذه التهم[35].

ويحاول بدوي أن يبرر مشروعية وجود ذلك التيار الإلحادي في الحضارة الإسلامية على أنه ثمرة طبيعية لنمو تلك الحضارة وازدهارها، خاصة في مرحلة المدنية، وأن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن[36].

ويضيف بدوي (إن الإلحاد العربي قد عبر عن نفسه في مقولة «لقد ماتت النبوة والأنبياء» في مقابل الإلحاد الأوروبي الذي عبر عن نفسه في مقولة نيتشه: «لقد مات الله»، والإلحاد اليوناني الذي عبر عن نفسه في مقولة «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت» وذلك لأن الإلحاد لا بد أن يعبر عن الروح الحضارية للأمة التي ينتمي إليها، ولما كانت النبوة هي التي تكوّن عصب الدين وجوهره لدى العرب فقد سعى الإلحاد العربي للقضاء على تلك الفكرة).

وأخذ يقارن بين الخصائص المميزة للإلحاد في كل حضارة بقوله: «وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين؛ لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى الدين، فبإنكار الإله عند اليوناني ينتفي التدين، وبإنكار الإله اللامتناهي عند الغربي ينتفي الدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربي تزول الأديان»[37] وفي التحليل النهائي فإنه لا فرق بين إنكار النبوة وإنكار الألوهية. إن النتيجة النهائية واحدة وهي أن إنكار النبوة إنكار للألوهية أيضاً، وهذا كما يوضحه في قوله: «لذا يجب أن نبصر المعنى الخفي المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لا بد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها؛ لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إيّاه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك»[38].

ويضيف بدوي: «إن الروح العربية في القرن من الثاني إلى الرابع قد استنفدت كل قواها وإمكانياتها الدينية الخصبة التي كانت لها قبل في المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام، الذي أعطى أكمل صورة للدين قدر لهذه الحضارة العربية بلوغها، وبالتالي فلم يكن هناك مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكانياتها الدينية حتى تغيض عنها موارد التدين جملة. وهذا ما حدث فعلاً في القرنين الثالث والرابع على وجه الخصوص ويعد هذا تطوراً ضرورياً يقتضيه منطق التطور الحضاري[39].

ويرى أن العوامل الأخرى التي سيقت في تعليل هذه الظاهرة كالقول بأنها كانت حركات شعوبية من جانب الشعوب المغلوبة على أمرها انتقاماً لدينهم القديم، تعبيراً عن نفسها في صورة دينية، على اعتبار أن الدين هو العامل الحاسم في تكوين القوميات والدول في تلك الحضارة، وهذا ما يفسر سر ارتباط الشعوبية بالنزعة الدينية. كذلك فإن نزعة التنوير التي نشأت في العالم الإسلامي نتيجة لانتشار الثقافة اليونانية في بلاد الإسلام. وقد بدأت تلك النزعة من قبل عند نهاية دور الحضارة في الحضارة العربية، وهذا يفسر لنا أن حركة ابن المقفع وابن

الراوندي وابن زكريا الرازي لم تكن إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية التي قامت على أساس تمجيد العقل وعبادته بصفته الحاكم الأول والأخير والفيصل الذي لا راذ لحكمه ولا معقب لقضائه.

ويوضح العوامل التي أفرزت قيام هذه الظاهرة والتي تقوم من ناحية أخرى على فكرة التقدم المستمر للإنسانية. وهي فكرة أكدها جابر بن حيان، كما أنها تتصل من جهة ثالثة بالنزعة الإنسانية التي ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية، وهذا ما نجده واضحاً لدى شعراء المجون. وارتبط هذا التنوير من جهة رابعة بطلب الحرية بأي ثمن دون الخوف من أي عقوبة أو تهديد[40].

ونوجز تعقيبنا على هذا فيما يلي:

1 ـ لا أدري كيف لعقلية منطقية مثل عقلية بدوي أن تقبل هذا الكلام دون مناقشة وتمحيص، فالشعوب جميعاً لم تعرف الألوهية إلا عن طريق الأنبياء، ولم يقل أحد من المؤرخين أو المختصين بتاريخ الأديان إن النبوة أمر اختص به العرب دون غيرهم من الشعوب.

2 ـ كيف يسيغ الكلام عن الإلحاد كظاهرة استنفدت كل أغراضها في القرنين الثالث والرابع، وهي الفترة التي شهدت بروز المذاهب الصوفية كنزعة روحية عميقة والفرق الكلامية كتيارات دينية، وكذلك المذاهب الفقهية. وهذا الذي ذكره بدوي عن تلك الظاهرة لم يكن إلا استثناء من القاعدة.

ويبدو لي أن هذا الكتاب كان مجرد تعبير عن أزمة روحية عايشها بدوي في تلك الفترة القلقة من تاريخ أمته ووطنه، وفي ظل ظروف دولية عصيبة، بدليل أنه وعد أن هذا الكتاب مجرد الجزء الأول من سلسلة يزمع نشرها حول هذا الموضوع، وأنها سرعان ما انقشعت وحل محل الشك اليقين الذي ربما وجده في أبحاثه المستمرة حول التصوف وبصفة خاصة التصوف الفلسفي الذي تناسب موضوعاته وقضاياه نفسية بدوي القلقة الظامئة أبداً إلى المعرفة وبرد اليقين.

ومما يؤكد هذا دراساته التالية عن الاتجاه الروحي، والتي صدرت في نفس الفترة بصورة مكثفة ككتابه عن «شخصيات قلقة في الإسلام» الصادر عام 1946م،

و«الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» الصادر عام 1947م، ودراسته عن «رابعة العدوية» في العام التالي 1948م، وكتابه عن «الإنسان الكامل في الإسلام» عام 1950م، ثم بعد ذلك نشره رسائل «ابن سبعين» وكتابه المترجم عن «ابن عربي» عن الإسبانية للمستشرق الكبير آسين بلاثيوس عام 1967م، وكتابه عن «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني» الصادر في عام 1975م، وأخيراً دراساته المتعددة بالفرنسية عن القرآن والنبي محمد في تفنيد ومناقشة مزاعم المستشرقين حول هذه الموضوعات[41].

وربما كان هذا ما دفع أحد الباحثين إلى القول: «أصبح من المسلَّم به الآن أن الجانب المذهبي في أعمال عبد الرحمن بدوي قد مات. أقصد أن الفلسفة الوجودية كمذهب عقائدي جامد قد ماتت»[42] وهذا ما يوضح لنا أن بدوي وجد ما تبغيه نفسه القلقة في الفكر الإسلامي، وفي التصوف بصفة خاصة، ولعل هذا هو ما دفع مفكّراً كبيراً في وزن أنور عبد الملك أن يقرر «يتساءل البعض، ـ وأحياناً بنوع من السخرية ـ كيف أن المفكر الموسوعي العصري عبد الرحمن بدوي بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة في كتاباته الأخيرة... وكأن إعادة فتح أبواب البيت، بيت أسلافنا وآبائنا وإخوتنا وأبنائنا، أمر غريب»[43].

ففي كتابه «شخصيات قلقة» الذي ينتمي إلى أعماله المبكرة، أيضاً، والذي يعكس اهتمامه بهذا الاتجاه الروحي، يقول في مقدمته: «آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلة في أولئك الذين أشاعوا فيها صورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات. وهم ـ في هذا كله ـ لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخصبة وحدها، بقدر ما كانوا يجسدون نوازع عامة يسري تيارها العنيف في الأمة المؤمنة كلها، وفي الطبقات المتوثبة منها على وجه الخصوص. ومن هنا فإن الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لعرض للنزعات المشتركة في طوائف كامنة شاعرة بنفسها في تلك الملة»[44].

والتصوف ـ الفلسفي منه بوجه خاص ـ عند بدوي هو أفضل الصور تعبيراً عن حقيقة الدين، وأقربها إلى مزاجه النفسي، وهذا واضح من حديثه عن أهمية

التصوف كجانب روحي في قوله: «التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام، لأنه تعميق لمعاني العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة وتأمل لأحوال الإنسان في الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيماً موغلة في الأسرار، وانتصار للروح على الحرف، ومعلوم أن الروح تحيا والحرف يموت»[45] كما أن الصوفية هم الصفوة المختارة التي تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك الإنساني، ومثلاً للاستلهام والتآسي قدر الطاقة، وعلى هذا فليس بإمكان عامة الناس أن يكونوا صوفية[46].

ويعتبر التصوف هو التعبير الحقيقي عن الدين الحي الذي يقبل تعدد الصور فيقول: «والدين الحي الحق هو المتحقق في الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة به، وآية خصبه في تلك الصور المتعددة المتغورة التي يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصري المركب في هذه الأمة. ولهذا فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التي قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض»[47]. وهذا يفسر لنا سر اهتمام بدوي بترجمة أعمال المستشرقين عن الحلاج، والسهروردي، وابن عربي، ونشر رسائل ابن سبعين وشحطات الصوفية على اعتبار أنها تتوافق مع مزاجه النفسي وتشبع ظمأه الروحي.

ويبقى السؤال كيف يمكن الجمع والتوفيق بين جهود بدوي حول الفلسفة كتنظير عقلي مجرد ـ خاصة دراساته عن المنطق ومناهج البحث ـ وجهوده حول التصوف كنزعة روحية تتوافق مع مزاجه النفسي، رغم ما يبدو بينهما من تناقض ظاهري؟

يخيل إليّ أنه من السهل الأجابة على ذلك، بأن الأمرين يتكاملان وأنهما خطّان متجاوران في شخصية بدوي، يكمل كل منهما الآخر، فلا تعارض بينهما إطلاقاً، حيث لا تعارض بين البحث العقلي ومقتضياته، وحاجة الإنسان الروحية. وكلا الطريقين وُجِدا جنباً إلى جنب في الحضارة الإسلامية ـ كما لاحظ ذلك بدوي ـ في كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» من أن ذلك يعود إلى أن الروح العربية تميل إلى الخوارق والمعجزات، وبالتالي لا تستطيع أن تتصور العمل العلمي إلا مشفوعاً وممهداً له بالنظرية الروحانية، ومن هنا يمكن أن نعد نظرية الإنسان الكامل عند الصوفية «وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث

والظواهر في الكون بمثابة التبرير الروحاني للأعمال الصنعوية، والنظريات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الخليقة وعلل الطبيعة وبدء الأشياء وكيفيتها، وهذان الجانبان: الصوفي والعلمي، متكاملان أو هما وجهان لشيء واحد هو العلم الإنساني القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة على اكتناه أسرار الطبيعة والتأثير فيها»[48].

ويضرب نموذجاً تطبيقياً على ذلك بجابر بن حيان حيث يسير الجانبان ـ العلمي والصوفي ـ جنباً إلى جنب في كل ما يتصل بالنظر العلمي في الحضارة العربية[49]. وقد قدم أحد كبار الباحثين بحثاً قيماً عن جابر بن حيان يتفق في الهدف العام مع ما ذهب إليه بدوي، وإن خلا من نبرة السخرية التي تبدو في حديث بدوي عن الروح العربية، يؤكد فيه تلازم الجانبين العلمي والروحي عنده، وأنه اتجه إلى أبحاثه العلمية بناء على توجيهات الإمام جعفر الصادق، وحاول ذلك الباحث في دراسته أن يبرز الأصول النظرية في الفكر الإسلامي التي اعتمد عليها جابر في أبحاثه[50].

وفي الختام نرجو أن نكون قد استطعنا أن نلقي بعض الضوء على جهود بدوي في مجال دراسة الفلسفة الإسلامية، بما يبرز مكانته المتميزة وجهوده البارزة بين كبار المفكرين والباحثين في هذا المجال في العصر الحديث.

الهوامش:

(1) سمعت من الناقد الأدبي الكبير د/ مصطفى ناصف في منزل أبي فهر ـ الأستاذ محمود محمد شاكر ـ أن أزمة عبد الرحمن بدوي أنه كان يرى نفسه أفضل من طه حسين والعقاد، ولعل هذا يفسر لنا سر هجوم بدوي على العقاد في حواره مع مجلة نصف الدنيا في العام الماضي.

(2) Hanafi, Hassan: Islam in the Modern World, P.26 - 28. Cairo, 1955..

(3) انظر الدكتور حامد طاهر الذي قدم في كتابه: (الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث) دراسة ممتعة عن منهج كل من مصطفى عبد الرازق وإقبال وإبراهيم مدكور.

(4) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية صفحة (هـ) من المقدمة، دار النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1946م.

(5) انظر الفلسفة والفلاسفة 2/ 5 ـ 7 ضمن موسوعة الحضارة العربية والإسلامية، الجزء الثاني.

(6) انظر ابن النديم الفهرست 243 نشرة جوستاف فلوجل، مكتبة خياط، بيروت، لبنان 1964م.

(7) الفلسفة والفلاسفة 2/ 153.

(8) نفس المصدر والصفحة.
(9) بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية صفحة (ح، ط) من المقدمة.
(10) السابق صفحة (ز) من المقدمة.
(11) نفس المصدر والصفحة.
(12) المصدر السابق صفحة (ر) من المقدمة، وانظر «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» 13 ـ 19.
(13) الفلسفة والفلاسفة 2/ 154.
(14) السابق 154.
(15) نفس المصدر والصفحة.
(16) السابق 153 ـ 154.
(17) السابق 152.
(18) انظر رينان «ابن رشد والرشدية» 10 ـ 15 ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، طبعة أولى، مصر 1957م.
(19) Fuller: A History of Philosophy, P.383, Third Edition, Oxford 1955.
(20) انظر كارل هنريش بكر، «تراث الأوائل في الشرق والغرب» ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» للدكتور بدوي 8 ـ 15.
(21) مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه 1/22، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1983م.
(22) بدوي: النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي 73 وكالة المطبوعات، الكويت 1982م.
(23) نفس المصدر والصفحة.
(24) بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص5، دار الآداب، طبعة أولى، بيروت 1965م.
(25) السابق نفس الصفحة.
(26) السابق 21 ـ 28.
(27) بدوي: مذاهب الإسلاميين 2/ 6، دار العلم للملايين، طبعة أولى، بيروت 1973.
(28) نقل الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه عن تاريخ التصوف فصل تعريف التصوف بالكامل عن نيكلسون.
(29) تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص12، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م.
(30) السابق 12 ـ 14.
(31) بدوي: أوهام حول الغزالي بحث قدم إلى ندوة «أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره» ص241، المغرب 1988م.
(32) السابق 241 ـ 243.
(33) كتب المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازاني بحثاً حول نفس الموضوع، انظر العدد التذكاري عن أبي الوفا التفتازاني، نشرة الجمعية الفلسفية المصرية.

(34) بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي 73.
(35) انظر مثلاً دراسة الدكتور عبد اللطيف العبد عن محمد بن زكريا الرازي، دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وطبعت بالأنجلو المصرية.
(36) بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، صفحة (و) من المقدمة.
(37) السابق صفحة (و ، ح).
(38) السابق صفحة (ح).
(39) نفس المصدر والصفحة.
(40) السابق صفحة (ط ـ ي).
(41) قدم الدكتور عطية القوصي عرضاً مفصلاً لكتابي (دفاع عن القرآن ضد منتقديه) في مجلة المسلم المعاصر، كما عرض كتاب (دفاع عن النبي ضد المنتقصين من قدره) في مجلة أدب ونقد، العدد 100.
(42) وائل غالي: دفاع عبد الرحمن بدوي عن القرآن، ص44، مجلة القاهرة يناير 1996م.
(43) أنور عبد الملك: كيف تكون الفلسفة، ص12، مجلة القاهرة يناير 1996م.
(44) بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام صفحة ح من المقدمة.
(45) بدوي: تاريخ التصوف صفحة (أ) من المقدمة، الطبعة الأولى، الكويت 1975م.
(46) نفس المصدر والصفحة.
(47) بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام صفحة (ح) من المقدمة.
(48) بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص54.
(49) انظر السابق ص55.
(50) انظر الدكتور أحمد صبحي: جابر بن حيان، بحث منشور في الكتاب التذكاري عن المرحوم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، نشرته جامعة الكويت عام 1995م.

قراءة عبد الرحمن بدوي لابن خلدون(*)

د. السيد أحمد حامد(**)

- 1 -

تتمثل علاقة عبد الرحمن بدوي بابن خلدون في ثلاث دراسات. الأولى كتاب «مؤلفات ابن خلدون»[1]، والثانية «ابن خلدون وأرسطو»[2]، والثالثة «ابن خلدون ومصادره اللاتينية»[3] الكتاب الأول هو «دراسة لمؤلفات ابن خلدون»: تحصي آثاره، وتصف ما تبقى لدينا عنها من مخطوطات، وتستقصي ما كتب عنها من دراسات، وما ترجم منها إلى سائر اللغات.[4] يعرض الكتاب لوحة حياة ابن خلدون، ومؤلفاته الصغرى وهي سبعة مؤلفات، الرواية التونسية والرواية المصرية

(*) أكتب هذا المقال بكل المحبة والتقدير والاعتزاز بعبد الرحمن بدوي، فلا أنسى - على الإطلاق - مشاعره الأبوية التي غمرني بها أثناء زيارته لي بمستشفى الصباح بالكويت: وقد أثارت هذه المشاعر دهشة واستغراب أشخاص كثيرين. ففي الغالب، يجاهد في إخفاء هذه المشاعر لقناعة لديه، وينجح تماماً في ذلك. فيقال عنه ما يشاع.
إن من يشارك في العمل والجهاد الوطني وقت الاحتلال البريطاني، ومن يترك قلبه في فرانكفورت بألمانيا، لا بد وأن يملك مثل هذه المشاعر الطيبة.
يملك عبد الرحمن بدوي حدساً على درجة عالية من الحساسية يجعله قادراً على أن يلتقط بسرعة ما يكنه الغير نحوه... ومن ثم ففي المواقف الكثيرة كان سلوكه قاسياً وعنيفاً لأنه شجرة طيبة الثمار...

(**) أستاذ الاجتماع جامعة الاسكندرية.

«المقدمة» وباقي «العبر»، مخطوطات «المقدمة» و«العبر» المختلفة والمقارنة بينهما، ثم ترجمات «المقدمة» و«العبر» إلى اللغات: التركية، الفرنسية، الإيطالية، الألمانية، اللاتينية، الإنجليزية، الأوردية، ثم النشرات النقدية وأهمها نشرة كاترمير، وآخر مؤلفات ابن خلدون، ثم إشعاع ابن خلدون، وبالذات ابن الأزرق، ثم نصوص في أخبار حياته وآراء المعاصرين فيه، ثم المدارس التي درّس فيها، وأخيراً ثَبَتٌ بالدراسات عن ابن خلدون باللغة العربية واللغات غير العربية.

والدراسة الثانية «ابن خلدون وأرسطو»: وهي للتعرف على مدى إفادة ابن خلدون من أرسطو في «السياسة» أو في «تدبير المدن»، إذ إن ابن خلدون لا يذكر كتاب «السياسة» لأرسطو، لا في «المقدمة» ولا فيما ذكره عن أرسطو في القسم الخاص بدولة يونان من «العبر» وإنما يذكر (ثلاث مرات)[5] ما سماه باسم الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس، ويقصد به كتاب «السياسة في تدبير الرياسة» المعروف بـ«سر الأسرار» وقد نشره بدوي - لأول مرة - في سنة 1954 ضمن كتابه «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام». ويقرر ابن خلدون أن هذا الكتاب «السياسة في تدبير الرياسة» لا يمكن أن يكون من عمل أرسطو. ويؤكد بدوي أنه كتاب منحول على أرسطو[6].

أما الكتاب الذي استفاد منه ابن خلدون فهو - كما يقرر بدوي - «السياسة» لأرسطو، يؤكد هذا اعتماداً على المقارنة بين تخليص ابن رشد للمقالات الثماني التي يحويها الكتاب وبين المقدمة. فقد قرأ ابن خلدون هذا التلخيص... فأوجه التشابه عديدة، ليس فقط في الموضوعات، بل وخصوصاً في طريقة علاجها. فابن خلدون يبدأ من نفس المبدأ الذي وضعه أرسطو، وهو أن الإنسان مدني بالطبع، وأن الاجتماع الإنساني ضروري، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو (المدينة) في اصطلاحهم. وهنا نجد ابن خلدون يستعمق كلمة المدينة وهي لا تفهم إلا بالنسبة إلى يونان، ولهذا قال في اصطلاحهم، أي اصطلاح الحكماء، وهو إنما يقصد من قوله الحكماء: أرسطوطاليس... ويتفقان أيضاً في بيان ما يجب مراعاته في أوضاع المدن... والاتفاق واضح أيضاً في الكلام عن التجارة... ورأي كليهما في الاحتكار قريب بعضه من بعض. وأبرز من هذا الفصل الذي عقده كل منهما في ضرورة التعليم وكيفية توفيره للأحداث»[7].

ورغم هذه الشواهد والأشباه قد يقال إن ابن خلدون لم يطلع على التلخيص لكتاب السياسة لأنه «لم يتناول أنظمة الحكم التي تناولها أرسطو». وجواب عبد الرحمن بدوي بالنفي قطعاً؛ لأنه يعطي الدليل القاطع على أن ابن خلدون قد اطلع على النظم السياسية اليونانية وذلك في تلخيص ابن رشد لكتاب «الخطابة» لأرسطوطاليس. . . «إذ ذكر هذا التلخيص، ونقل عنه ما قاله ابن رشد في تحديد معنى الحسب وناقشه في ذلك»[8]. مع العلم أن عبد الرحمن بدوي في بحثه «تقويم عام للتراث اليوناني» المترجم إلى العربية يؤكد: «ثبت الآن بالدليل أن كتاب «السياسة» لأرسطو لم يترجم إلى العربية أبداً في عصر الترجمة»[9].

يقرر عبد الرحمن بدوي أن ابن خلدون لم يتعرض في كتاباته لأنظمة الحكم اليونانية من ديموقراطية وموناركية وأولجاركية وأرستقراطية وجمهورية واستبدادية مطلقة، بسبب اهتمامات ابن خلدون ومنهجه. إذ إن «ابن خلدون لم يقصد ـ في الواقع ـ إلى دراسة نظم المجتمع الإنساني بصفة عامة، بل اقتصر بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامي، والمغربي منه بخاصة، واقتصرت مواد استدلالاته على التاريخ الإسلامي وحده، ولا عبرة بالشواهد النادرة ـ التي قد يلجأ إليها نادراً جداً ـ من تاريخ غير التاريخ الإسلامي، مثل تاريخ بني إسرائيل أو مصر أو يونان. والمجتمع الإسلامي لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية. . . ولم يعرف فكرة «المدينة» بالمعنى الذي كان لها عند اليونانيين، ولم يعرف فكرة المواطن الحر بالمعنى اليوناني. بل عرف المجتمع الإسلامي نوعين من الحكم: الخلافة والملك، وبينهما دار نظام الحكم في الدول الإسلامية كلها، على أنه لاحظ أن الخلافة نفسها سرعان ما انقلبت ـ بعد الخلفاء الراشدين ـ إلى مُلْك، لهذا كرس للمُلْك فصولاً عديدة: مراتبه، وألقابه. وشاراته، وولاية العهد فيه. . .»[10] وعلى وجه العموم، فابن خلدون ينظر «فيما هو واقع من أحوال الدول. ومن هنا كانت الأصالة عنده»[11] ويتمثل هذا في الأهمية الكبرى التي أعطاها للعصبية حيث تركز عليها كتاباته، حتى أخذ على ابن رشد عدم التفاته إلى حقيقة العصبية، التي لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يوناني أو روماني أو حديث[12].

والدراسة الثالثة «ابن خلدون ومصادره اللاتينية»: تهتم ببيان المصادر اللاتينية واليونانية التي استعان بها ابن خلدون في كتابة الجزء الأول من تاريخه، وهو

الخاص بتاريخ اليونان والرومان. وقد أهمل الباحثون هذا الجانب، وحرص عبد الرحمن بدوي على أن يكشف عنه. وقد أشار إليها في التصدير العام لكتاب أوروسيوس «تاريخ العالم» الذي قام بتحقيق الترجمة العربية القديمة له ونشره في عام 1982[13] ويعتبر هذا «التاريخ» المصدر اللاتيني الوحيد من بين هذه المصادر الذي نقل عنه ابن خلدون مباشرة، ونقل عنه مراراً عدة تستغرق كل فقرات هذا التاريخ اليوناني والروماني»[14]. وقد ذكره ابن خلدون «في سبعة وخمسين موضعاً مقروناً باسمه نقولاً تتفاوت في الطول بين سطر واحد وبين صفحة أو يزيد»[15].

وتتبين أهمية هذا الكتاب من أنه كان له انتشار واسع جداً في أواخر العصر القديم، وطوال العصور الوسطى في أوروبا، وعصر النهضة. واستعان به مؤرخون عديدون حتى القرن الثاني عشر.

لقد اعتمد عبد الرحمن بدوي في تحقيقه لـ«التواريخ» على عدة مصادر عربية (مثل ابن جلجل وكتابه «طبقات الأطباء والحكماء»، وابن أبي أصيبعة وكتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، إلى ابن خلدون والمقريزي في «الخطط»)، وغير عربية[16]، ومراجعته لنص المخطوط باللغة العربية (وهو موجود في مكتبة جامعة كولومبيا في نيويورك)[17] والمقارنات التي أجراها بين نص هذا المخطوط والنص اللاتيني[18] وقد خصص عبد الرحمن بدوي قسماً خاصاً لهذه المقارنات بين نصوص أوروسيوس الواردة عند ابن خلدون وذلك النص اللاتيني[19] وقرر ـ أخيراً ـ بعد هذا كله، «إننا لا نعرف من هو الذي ترجم كتاب أوروسيوس من اللاتينية إلى العربية.»[20] وإن ابن خلدون لم يكن يدقق في نقل الأخبار التي يوردها، ولا في اقتباس النصوص التي يعزوها إلى مؤلفيها... وإنه لم يكن ينقد الأخبار التي ينقدها نقداً تاريخياً، رغم وضوح التناقض فيها، وأحياناً استحالتها... وإنه لم يكن يحفل بالتفاصيل والدقائق، ومن هنا كان إهماله في الفحص عنها والتدقيق في إيرادها، وإنما كان صاحب نظرات عامة إجمالية،، ولهذا ينبغى ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدها مجرد أخبار محتملة مرهونة بتأييد مصادر أخرى لها[21].

- 2 -

ينظر عبد الرحمن بدوي إلى «المقدمة» باعتبارها مزيجاً من علم السياسة وفلسفة التاريخ ومنهجه، وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث[22] وتأسيساً على ذلك تتبدى لنا أصالتها بكل جلاء[23]. فابن خلدون لم يرد إلا أن يشير إشارة عامة إلى أوهام وأغاليط المؤرخين، وأن يدعو من وراء ذلك إلى إقامة منهج تاريخي أو نقد تاريخي... وأراد استقراء الأحوال التاريخية الواقعية للدول التي عاصرها وشارك في أحداثها، ثم استشرف بفكره إلى شواهد من التاريخ الإسلامي بخاصة، وأحياناً إلى شواهد من التاريخ العام، تأييداً للقواعد العامة التي استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية[24]، هذه النظرة تدل دلالة واضحة على مدى تعمق عبد الرحمن بدوي وفهمه الدقيق لا لكتابات ابن خلدون فحسب، وإنما لمجالات واهتمامات علوم أخرى.

ويمكن أن أضيف إلى المجالات الثلاثة السابقة الأنثروبولوجيا الاجتماعية على أساس أن ابن خلدون يتناول المجتمعات المحلية البدوية والمجتمعات الحضرية في زمان ومكان معينين، وهي مجتمعات تنتمي إلى النمط الذي اعتاد الأنثروبولوجيون على دراسته وإجراء بحوثهم الميدانية. وترتكز العصبية على القرابة الأبوية، وهي تعني الشعور بالانتماء إلى جماعة قرابية (العصبة) ذات طابع معين والتوحد معها[25]، ومن المعروف أن القرابة بمختلف أنواعها اهتمام أنثروبولوجي رئيسي، لأنها المبدأ والأساس الرئيسي الذي ترتكز عليه الأبنية الاجتماعية القبلية التي اهتم الأنثروبولوجيون ببحثها، ولا يزالون حتى الآن ومنها - بالطبع - المجتمعات البدوية والحضرية التي درسها ابن خلدون. ففي هذه المجتمعات يتداخل النسق القرابي مع بقية النظم والأنساق الاجتماعية التي يتألف منها البناء الاجتماعي تداخلاً قوياً إلى درجة الاندماج، بحيث يكون من الصعب التمييز ما بين ما هو قرابي وما هو غير قرابي. والمثال على ذلك معالجة ابن خلدون بكل دقة وجلاء للعلاقة العضوية القائمة ما بين التنظيم القرابي والتنظيم السياسي باعتبارهما - معاً - يؤلفان آلية مجتمعية[26] ولهذا فإذا وضع القارىء للمقدمة هذه النظرة الأنثروبولوجية في اعتباره، فسوف لا يقع في الحيرة التي أشار إليها عبد الرحمن بدوي بشأن معرفته بمعاني هذه المصطلحات: العصبية، الكسب

والمعاش، وغيرهما من المصطلحات الخلدونية[27] فالمقدمة - في حقيقتها - دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية - بالمعنى الحديث - في كثير من جوانبها؛ إذا إن ابن خلدون يتناول المجتمع البدوي والمجتمع الحضري على أساس ما يعرف الآن بالاتجاه الوظيفي البنائي في الأنثروبولوجيا الحديثة، وهذا الاتجاه يظهر - بكل وضوح وبلا شك - أصالة ابن خلدون.

- 3 -

في كتابه «مؤلفات ابن خلدون» يضع عبد الرحمن بدوي حداً للشكوك عن نسبة كتاب «شفاء السائل في تهذيب المسائل» إلى ابن خلدون، وقد أثار مناقشات كثيرة. فلم يشر إليه ابن خلدون في «التعريف» ولا في أي كتاب آخر من كتبه، ولم يذكر هذا الكتاب أحد ممن ترجموا لابن خلدون. ومن هنا أثيرت مشكلة البحث في نسبته إليه.

يؤكد عبد الرحمن بدوي أن كتاب «شفاء السائل في تهذيب المسائل» هو من تأليف ابن خلدون[28] فهو يقدم الحجج المؤيدة لصحة نسبته إلى ابن خلدون[29]. وزيادة على ذلك يعتمد على التحليل الباطني لمضمون هذا الكتاب من ناحية، وفصل علم التصوف في «المقدمة» من ناحية أخرى، لكي يدعم تأكيده لنسبة الكتاب إليه، وذلك على الرغم من التباين في آراء ابن خلدون تبايناً واضحاً جداً بين الكتابين، بما يترتب عليه الأخذ بأن «المؤلف لكليهما ليس شخصاً واحداً». وهذا سبب آخر من أسباب إثارة الشكوك حول نسبة الكتاب إليه.

ويهتم عبد الرحمن بدوي بتفسير هذا التباين، فيقرر أنه يرجع إلى «تطور في فكر ابن خلدون. وهذا التطور من «شفاء السائل» إلى «المقدمة» لأن الآراء التي عرضها في المقدمة أنضج وأكثر حصافة وتعقلاً وإنصافاً، وأبعد من التوكيدات العنيفة والإدانة التي نراها في «شفاء السائل»، بل يكاد المرء يتلمس من خلال سطور كلامه في «المقدمة» أنه يرجع تائباً مكفراً عن ما قاله من قبل بشأن الصوفية»[30]. ومع ذلك فإن حرصه - باعتباره باحثاً موضوعياً مدققاً - يجعله يذكر أنه ربما تظهر مستقبلاً شواهد جديدة مضادة، وخصوصاً شواهد كتابية، لا تحليلية، تقرر عكس ذلك[31].

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة تشير ـ بكل وضوح ـ إلى مدى التدقيق والتحقيق البالغين اللذين بذلهما عبد الرحمن بدوي، واللذين تتميز بهما دراساته جميعاً، وهو ما يعكسه تماماً أول كتبه «لباب المحصَّل في أصول الدين»، وهو تلخيص لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» من كتب فخر الدين الرازي المعروف بابن الخطيب المتوفي سنة 600هـ (1209م). إذ إن عبد الرحمن بدوي يورد بعض نصوص من كتاب الرازي وأخرى من كتاب ابن خلدون لكي يبين «الطريقة التي استخدمها ابن خلدون في «اللباب»، فابن خلدون شديد الإيجاز، وأقل وضوحاً بكثير من الأصل الذي يختصره، فضلاً عن أنه يورد الاعتراضات التي وضعها نصير الدين الطوسي لكتاب الرازي الذي لخصه»[32] وبالطبع لا يمكن على الإطلاق أن يتحقق ذلك التدقيق وذلك التحقيق إلى جانب النقد الموضوعي من جانب عبد الرحمن بدوي إلا على أساس اطلاعه ودراسته المتعمقة لمؤلفات ابن خلدون وترجمات «المقدمة» و«التاريخ» و«التعريف»، والنشرات النقدية، والكتابات التي تناولت أخبار حياة ابن خلدون وآراء المعاصرين فيه، وهذا ما يدركه القارىء لدراسات عبد الرحمن بدوي الثلاث بسهولة، وبخاصة كتابه «مؤلفات ابن خلدون» الذي يعلق فيه على نسخ المخطوطات الموجودة في عدد من مكتبات عواصم أجنبية إلى جانب دار الكتب المصرية. وزيادة على ذلك يرجع عبد الرحمن بدوي إلى المراجع من اللغات الأجنبية (الألمانية، الإيطالية، الفرنسية، الإنجليزية، اللاتينية، الإسبانية) الأمر الذي أتاح له أن يقارن ـ مقارنة دقيقة متعمقة ـ بين نسخ مخطوطات «المقدمة»، «التاريخ» لكي يؤكد النص الأصلي؛ وذلك لأن ابن خلدون قد أضاف معلومات جديدة فصولاً وأخباراً، وعدل في عباراته، بل طور في أحكامه في غير قليل من المسائل[33]، طوال حياته، في مصر التي قضى فيها 24 عاماً.

هكذا يمكن للقارىء أن يدرك الجهد العلمي الضخم الذي بذله عبد الرحمن بدوي لإخراج تلك الدراسات الثلاث عن ابن خلدون. فهي تؤكد ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أنه باحث على درجة كبيرة من المهارة في البحث والدراسة وحيازة أدواتهما، مما أتاح له التعمق والدقة وإجراء المقارنات فضلاً عن التزامه بأخلاقيات البحث والدراسة العلمية.

- 4 -

يخصص عبد الرحمن بدوي قسماً من كتابه «مؤلفات ابن خلدون» لـ«إشعاع فكر ابن خلدون»[34]. يقدم ـ فيه بشيء من التفصيل ـ عرضاً لكتاب محمد بن علي بن الأزرق الأصبحي المعروف بابن الأزرق، وهو من أول من نقل كثيراً عن مقدمة ابن خلدون، في كتاب «بدائع السلك في طباع الملك»[35] حيث تكشف موضوعات الكتاب عن «التداخل الوثيق بينها وبين موضوعات «المقدمة» لابن خلدون، فلا غرو أن نجده يدخل ابن خلدون وينقل عنه في معظم المواضع، حتى يكاد أن يكون المصدر الرئيسي له... ولا يقتصر الأمر في النقل على أسطر، بل يمتد إلى عدة صفحات في مواضع كثيرة جداً حتى إننا لنستطيع أن نقرر أنه حيث يشترك مع مقدمة ابن خلدون في الموضوع فإنه يكاد أن ينقل الفصل كله من المقدمة»[36]. ولهذا يقرر عبد الرحمن بدوي أن ابن الأزرق لم يكن أصيلاً، وخاصة أنه كان جمّاعاً اعتمد على مصادر يونانية (العهود اليونانية والأفلاطونيات) ولم يذكرها غيره[37].

والغريب أن عبد الرحمن بدوي لم يذكر ـ في هذا الجزء ـ المؤرخ أحمد بن علي المقريزي، رغم أنه قد أفرد جزءاً خاصاً للمقريزي في كتاب أوروسيوس «التواريخ» الذي قام بتحقيقه وذُكر من قبل، بيّن فيه المواضع العديدة التي نقلها المقريزي عن أوروسيوس، وهي مواضع جغرافية وتاريخية[38]، ومن المعروف أن المقريزي قد تأثر بابن خلدون لأنه كان واحداً من تلاميذ ابن خلدون المقربين إليه والملتصقين به. ويتمثل التأثير واضحاً في اهتمام المقريزي في كتابة التاريخ بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، بحيث كان إهتماماً جديداً ليس له نظير في كتابات كثيرين من مؤرخي العصور الوسطى بوجه عام[39] ومن المؤكد أن عبد الرحمن بدوي يعرف هذا تماماً، ولكن اهتمامه بالتأثير والنقل من أوروسيوس كان هدفه الأساسي في ذلك الكتاب: «التواريخ».

مما لا شك فيه أن الدراسات الثلاث السابقة توفر للباحث لفكر ابن خلدون العديد من المصادر العربية وغير العربية التي يمكن أن يستعين بها في دراسته، فضلاً عن تعليقات وتوضيحات عبد الرحمن بدوي لأفكار أو نظريات ابن خلدون. وهذا ما يعكس الأهمية البالغة للعمل الذي قام به عبد الرحمن بدوي، وفي القليل

أن نجد في المكتبة العربية مثل هذا العمل. يشهد على ذلك بعض كتاباته ودراساته، وبالذات موسوعته الفلسفية.

الهوامش:

(1) مؤلفات ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، 1962.
(2) «ابن خلدون وأرسطو» أعمال مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة 1962.
(3) «ابن خلدون ومصادره اللاتينية»، أعمال ندوة ابن خلدون، كلية الآداب، الرباط، 1979.
(4) مؤلفات ابن خلدون ص9.
(5) للتعرف عليها: انظر «ابن خلدون وأرسطو» ص ص 153 ـ 154.
(6) نفس المرجع السابق ص152.
(7) نفس المرجع السابق ص ص155 ـ 157.
(8) نفس المرجع ص ص157 ـ 158.
(9) بدوي: «تقويم عام للتراث اليوناني المترجم إلى العربية» أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 1985 ص20.
(10) نفس المرجع، ص160.
(11) مؤلفات ابن خلدون، ص ص31 ـ 32.
(12) «ابن خلدون وأرسطو» ص160.
(13) أورسيوس، تاريخ العالم، الترجمة القديمة، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1982.
(14) نفس المرجع، ص5.
(15) نفس المرجع، ص ص35 ـ 36.
(16) نفس المرجع، ص ص21 ـ 47.
(17) نفس المرجع، ص15.
(18) نفس المرجع، ص ص35 ـ 45.
(19) نفس المرجع، ص ص467 ـ 498.
(20) نفس المرجع، ص15.
(21) نفس المرجع، ص ص46 ـ 47.
(22) «مؤلفات ابن خلدون» ص29.
(23) نفس المرجع، ص30.
(24) نفس المرجع، ص ص29 ـ 30.
(25) انظر كتابنا، القرابة عند ابن خلدون، المركز العربي للنشر والتوزيع، الإسكندرية 19 ص54

وما بعدها.

(26) للمزيد من التفاصيل انظر نفس المرجع، ص ص54 ـ 72؛ وكذلك بحثنا السابق.

(27) «مؤلفات ابن خلدون» ص30.

(28) نفس المرجع، ص25.

(29) نفس المرجع، ص ص17 ـ 20.

(30) نفس المرجع، ص23.

(31) نفس المرجع، ص25.

(32) نفس المرجع، ص ص3 ـ 8.

(33) نفس المرجع، ص9.

(34) نفس المرجع، ص ص241 ـ 250.

(35) أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، جزءان، الجمهورية العراقية، وزراة الإعلام، سلسلة كتب التراث، بغداد، 1977.

(36) مؤلفات ابن خلدون، ص ص245 ـ 246.

(37) نفس المرجع، ص250.

(38) أوروسيوس، تاريخ العالم، ص ص27 ـ 33.

(39) سعيد عاشور، «أضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن علي المقريزي وكتاباته»، في عالم الفكر مجلد 14 العدد الثاني، يوليو ـ سبتمبر1983، ص181.

من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف

(قراءة في أعمال عبد الرحمن بدوي)

د. يوسف زيدان

تمهيد:

يبدو لي الدكتور عبد الرحمن بدوي، كبحر لا ساحل له.. فقد توزعت أعماله بين ميادين يصعب الإحاطة بها في عصرنا الراهن، ولا يكاد أحد - غيره - يجمع بين خيوطها. وبحور عبد الرحمن بدوي، أعني كتاباته، كلها هادرة فياضة، وعلى ساحلها اليوناني القديم تمتد أعماله الباكرة حول أفلاطون وأرسطو، حول الفلسفة والمنطق، حول ربيع الفكر اليوناني ومدارسه المتأخرة... وسرعان ما يلتحم في أعمال بدوي ساحل آخر، هو فلسفة الإسكندرية وأفلوطين، ثم فلسفة العصور الوسطى. وثمة ساحل آخر، مقابل، ممتد في التاريخ، تقف على شواطئه أعمال بدوي الرائدة في ذلك المحيط الواسع: الإسلاميات... (أكثر من عشرين كتاباً).

أما إذا أردنا الإحاطة بجهود عبد الرحمن بدوي، وهو ضرب أشبه بالمستحيل، فعلينا الغوص وراء بواكير أعماله في الفكر المعاصر، حيث نجد الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كتاب مثل «نيتشه» ونجد الشعر الألماني في دراسة متعمقة حول «ريلكه»... وما بين الكتاب والدراسة، ما يقرب من خمسة وخمسين عاماً من عمر عبد الرحمن بدوي[1] وما يزيد عن مائة كتاب من جهوده المضنية.

ومن وراء ذلك كله تحتشد ـ في عالم عبد الرحمن بدوي ـ أعمال إبداعية، وترجمات، وتراجم، وموسوعات... ومن هنا وصفناه بالبحر الذي لا ساحل له.

وقد أثرت أعمال بدوي تأثيراً عظيماً في فكرنا المعاصر، سواء على صعيد الدراسات الفلسفية والأدبية المتخصصة، أو على صعيد الواقع الثقافي العام... ولا أظن أن هناك مثقفاً معاصراً لم يقرأ لعبد الرحمن بدوي. كما لا يوجد متخصص واحد، فيما كتب فيه فيلسوفنا، لم يستفد منه بشكل مباشر أو غير مباشر، تابعه أو خالفه فيما كتب.

وضمن كتابات بدوي مجموعة أعمال مهمة في التصوف... وهي الأعمال التي نسعى لقراءتها عبر سطور هذه الدراسة، أو بالأحرى: الإطلالة على جهود عبد الرحمن بدوي في مجال درس التصوف. بيد أن الأمر يقتضي النظر في ميدان مقابل، أسهم فيه فيلسوفنا بقسط، قبل أن يسهم في ميدان الدراسات الصوفية.

أ ـ ما قبل التصوف:

حين نمعن النظر في التسلسل التاريخي لأعمال بدوي نلحظ ـ على الفور ـ أنه اختار، منذ بواكيره الأولى، حقلاً وعراً للولوج... هو الكلام عن الملاحدة، والتأريخ للإلحاد! ففي أواخر الثلاثينيات، اختار بدوي أشهر فيلسوف ملحد، فكتب عنه «نيتشه». وفي منتصف الأربعينيات، يختار بدوي موضوعاً أشد التهاباً، فيكتب: (من تاريخ الإلحاد في الإسلام).

وبمناسبة ذكر عنوان هذا الكتاب الأخير، ومن حيث الشكل، لا بد هنا من الإشارة إلى أن بدوي كان أول من استخدم كلمة «الإلحاد» بشكل محايد، في عنوان كتاب؛ وذلك عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الممتدة أربعة عشر قرناً! فقد تقابلنا الكلمة ومشتقاتها في عناوين نادرة، ولكنها ترد في مجال القدح والذم في الملحدين... أما استخدام كلمة «الإلحاد» محايدة، في عنوانه، فهو ما لم يفعله كاتب قبل عبد الرحمن بدوي، ولا بعده.

وبعيداً عن الشكل، ندخل في مضمون اختيار بدوي لهذا النوع من التفكير، فنراه وهو يصدر كتابه عن الملحد الشهير «نيتشه»، يغلّب همّ الحاضر ـ آنذاك ـ فيقول ما نصه: لئن كانت الحرب الماضية (يقصد: الحرب العالمية الأولى) قد

هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة (العالمية الثانية) أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية[2].

وما علاقة الثورة الروحية التي ينشدها بدوي، ويتمناها للوطن، بفكر نيتشه؟ يجيب هو قارئه: نحن نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبي، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة... ونحن نعلم مقدماً أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها، ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغراباً، نحسّ بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة؛ ولكنا نعلم أيضاً أن هذه الهزة هي القادرة وحدها على انتشالك من ظلمة الهوة التي أنت فيها... تلك الصورة، صورة فكر نيتشه[3].

إذن أراد بدوي أن يلقي بمتفجرات نيتشه في واقعنا المعاصر، كي يهز العقل الذي تراكم فوقه غبار القرون الماضية، وهو غبار - فيما يرى عبد الرحمن بدوي - يتخذ ثوب القداسة؛ فليأت إلينا إذن بفيلسوف يهدم كل قداسة، ويقول بموت الله، ويبشر بالإنسان الجديد الأعلى الذي يرث عرش الله، ولا يلتف بعباءة تقديس. لقد أراد بدوي تحريك الروح، بإلهابها بسياط إلحادية تخرجها من مكامنها إلى حيث فضاء التأجج. هذا هو ما كان من (مشروع) عبد الرحمن بدوي؛ بيد أن المشروع شبه مستحيل! لماذا؟ لأن فكرة الألوهية في محيطنا الإسلامي، وعبر تاريخ طويل من التنزيه، كانت قد اتخذت موقعاً سامياً لا ترقى إليه أحجار نيتشه التي ظنها بدوي متفجرات! صحيح أنها متفجرات في السياق الغربي، وفي محيط المسيحية حيث يتجسد الله في الإنسان، فيقترب منه بضرب من الحلول المادية التي تمهد لتحطيم صورة الله وقداسته، ما دام الإنسان قد تحطم ونزعت عنه القداسة... ولم ينتبه بدوي إلى الصيغة الكاملة لعبارة نيتشه، حيث قال: «لقد مات الإله، وسيظل ميتاً، ونحن الذين قتلناه»[4]، ذلك أن الوعي الغربي المسيحي تضمن فكرة موت الإله، في واقعة صلب المسيح؛ غير أن نيتشه يستكمل الفكرة بتأكيده أن الإله «سيظل ميتاً» مخالفاً التصور الديني القائل بعودة الإله بعد ثلاثة أيام من الصلب، وهي الأيام الثلاثة التي قررت بعض المذاهب المسيحية أن العالم ظل خلالها بلا مدبر.

لقد أحدثت مقولة نيتشه أثرها في سياق الفكر الغربي والثقافة الغربية بكل ما

تشتمل عليه من عقائد دينية، ومفاهيم حضارية، وتطور إنساني. أما في سياق الفكر العربي الإسلامي الذي ينتمي إليه بدوي، فإن مقولة نيتشه تظل غريبة، داعية إلى الدهشة والقلق: لكنها ليست مؤثرة... بل هي قد تدعو إلى السخرية والتندر على هذا الفيلسوف المختل المجنون (أصيب نيتشه في أخر حياته بالجنون!).

الألوهية، إذن، في ثقافتنا، تمثل حصناً عقائدياً، وثقافياً، لا ترقى إليه شكيات الفلاسفة. ومن هنا، وبعد أن انتبه عبد الرحمن لهذه الحقيقة، فلا بد من تغيير تكتيكي في (المشروع) بحيث تقوم عملية إزاحة «القداسة» على أساس آخر، غير فكرة هدم الألوهية، هو: نقض النبوة... يقول بدوي في كتاب تالٍ، مبكر أيضاً، هو «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» ما نصه: «إذا كان الإلحاد الغربي، بنزعته الديناميكية، هو ذلك الذي عبر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الإله»، وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت»، فإن الإلحاد العربي هو الذي يقول «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»، ذلك أن الإلحاد العربي كان لا بد أن يصدر عن الروح العربية... ثم يضيف بدوي: ولا فارق - في الواقع - في النتيجة النهائية، فبإنكار الإله ينتفي التدين، وبإنكار النبوة تزول الأديان»[5].

والسؤال الآن: لماذا كان عبد الرحمن بدوي، في بواكيره الأولى، حريصاً على تأكيد فكرة الإلحاد في الفكر الإنساني بعامة، وفي ثقافتنا بشكل خاص؟ أظنه لم يسع إلى الإلحاد لذاته، وإنما رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم، السابق - بالضرورة - على البناء... فقد ظن، آنذاك، أنه يمكن من خلال طرح الفكر الإلحادي في محيطنا الثقافي، أن تحدث عملية خلخلة واهتزاز في المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعي المعاصر عن كاهله غبار الموروث. كما لاحظ بدوي أن مجتمعنا قد بلغ في التدين غايته، وعليه أن يجرب «ما بعد الدين» وليس بعد الدين في فكر عبد الرحمن بدوي - آنذاك - إلا الإلحاد! ولذا نراه يفتتح الكتاب بعبارة حاسمة، وينهيه بعبارة أشد حسماً... يقول بدوي في الفقرة الأولى من كتابه: «ظاهرة الإلحاد ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة... والإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد في وسعها، بعدُ، أن تؤمن»[6]. وتقول الفقرة الأخيرة من الكتاب بعدما استعرض الفكر

الإلحادي عند الزنادقة المتقدمين، ومن بعدهم ابن المقفع وابن الراوندي وجابر بن حيان وأبي بكر الرازي؛ ما نصه: «لا يسع المرء إلا أن يمتلىء إعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هيأه الإسلام للفكر في هذا العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج؛ أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها؟»[7].

ولم يتحقق «الجو» الذي تمناه بدوي! وها نحن بعد أكثر من نصف قرن من صدور الكتاب، نستند إلى نفس الأسس الثقافية «الإيمانية» التي ظن عبد الرحمن بدوي أنها إذا استنفدت فما ثم غير الإلحاد... مرت الأعوام الخمسون وفكرنا المعاصر ـ في إطاره العام ـ لم يزل على تدينه... بل واتسعت الحالة التدينية متخذة أشكالاً شتى... بل عاد بدوي ـ في السنوات الأخيرة ـ إلى عكس ما انطلق منه، وراح يكتب في فضائل الإسلام ومكارم النبوة، ويرد مزاعم الاستشراق حول الإسلام ونبيه الخاتم!

ب ـ ما بعد الإلحاد:

لا شك أن ثمة مياهاً كثيرة تدفقت في نهر الفكر العالمي، وتغيراتٍ هائلةً قد حدثت في فكر عبد الرحمن بدوي، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ففي زمان الحرب، وهي السنوات التي دون فيها بدوي كتاباته الأولى، التي عرف فيها بالإلحاد ولم يخف إعجابه بالملحدين فيها؛ كانت فكرة الهدم والبناء حاضرة في الأذهان بقوة، فالحرب تعيد بناء العالم، وخريطته... والروح الإنسانية تهيم بقوة، وقلق، وعنف، في سماء الكون مترقبة عالماً جديداً؛ وتلك هي نفس سمات فكر عبد الرحمن بدوي في هذه المرحلة: الحرب الشاملة، العنف الفكري والأسلوبي، القلق.

وإذا كانت لفظة (القلق) بمشتقاتها، قد تكررت عشرات المرات في كتاب «نيتشه» لتعكس حالة فكرية وشعورية لدى المؤلف، فإن (القلق) سوف يكون عنواناً، أو كلمة في عنوان بديع لكتاب آخر، مبكر، من كتب عبد الرحمن بدوي: (شخصيات قلقة في الإسلام).

في هذا الكتاب، الذي صدّره عبد الرحمن بدوي بتاريخ (نوفمبر سنة 1946)

أي في السنة التالية لانتهاء الحرب العالمية الثانية، يبدو المؤلف كما لو كان قد استفاق من ثورة الروح المتأجج، وانتبه إلى خصوصية الثقافة العربية الإسلامية... وإلى أنه يتعين عليه أن يولي اهتمامه نحو التفاصيل المتشابكة، الدقيقة، من هذه المنظومة الثقافية المعقدة، المركبة، التي تمت صياغتها عبر مئات السنين. وهنا لا يغيب عنا دلالة افتتاحية الكتاب، بل السطر الأول منه، حيث يقول بدوي: «آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام، ممثلة في أولئك الذين أشاعوا سورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم، إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات»[8].

والحقيقة، فقد قرأت هذه العبارة الافتتاحية قراءة تأويلية لفكر عبد الرحمن بدوي في بنيته العميقة، وتطوره؛ فوجدت أنه كان قد «آن» له بالفعل أن ينفذ إلى صميم ثقافته... بعدما أولى جل عنايته السابقة لثقافة الآخر، كان قد كتب قبل ذلك ربيع الفكر اليوناني، أفلاطون، أرسطو، خريف الفكر اليوناني: نيتشه، شوبنهور، اشبنجلر... وكلها أعمال تتبع صورة الفكر الغربي الممتد من أصوله اليونانية، حتى تجلياته الحديثة والمعاصرة. وكأني بعبد الرحمن بدوي قد أدرك أن هذا السياق الثقافي إنما هو سياق الحضارة الغربية في ذاتها، وليس سياقاً للفكر الإنساني في عمومه. هو سياق فكر (الآخر) الغربي، وهناك سياق آخر لفكر (الذات) آن له أن ينفذ إلى صميمه.

ويدخل عبد الرحمن بدوي في سياقه الثقافي الحقيقي، منتبهاً ـ هذه المرة ـ إلى خطورة الأخذ بالشكل الظاهر للأشياء، وإلى عقم اتجاهه السابق الذي يرغب في التغيير الثقافي بإلقاء «متفجرات» هادمة لما استقرت عليه مسيرة التطور الفكري... كان فيلسوفنا قد تيقن من أن طرح الإلحادية، لا يعني بالضرورة التأسيس للنهضة الفكرية؛ وأن الأمر أعمق من ذلك، وعليه أن ينفذ إلى «صميم» الفكر، ليصل إلى «صميم» مشروعه النهضوي؛ وعليه أن يترك «الظاهر الساذج» وصولاً إلى «الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات».

ويبدو لي أن الحرب العالمية الثانية قد تمخضت عن شعور بالحسرة لدى عبد الرحمن بدوي... كان يتمنى في قرارة نفسه أن يعاد تشكيل العالم؛ فوجد العالم يتشكل بالفعل، ولكن على غير ما تمناه. فقد تحطمت الروح الألمانية

الوثابة التي طالما أعجب بها (وكان ينوي تأليف كتاب عن الروح الجرمانية، وأعلن ذلك على الغلاف الأخير من كتابه: (أفلاطون)، الصادر سنة 1944، لكنه ترك الأمر!) وبعد الحرب تمثلت للإنسانية بوضوح خدائع التطور «الخلاق» للعقل الغربي... فما الأمر بعد الحرب إلا غالب ومغلوب، غنائم منتصر وويلات شعوب، نكوص عن الوعود وإعلان لـ(إسرائيل) على خلفية العقيدة الدينية! وعلى نقيض (العقل) بمفهومه الأوروبي، قامت الفلسفات الوجودية وحظيت بانتشارها الواسع الذي بمجرد أن خبا ضؤوه، وتوهجت موجات ما بعد الحداثة... (وتلك قصة أخرى).

بيد أن عبد الرحمن بدوي، آنذاك، لم يكن قد تخلص بعد من هيمنة الرؤية الأوروبية؛ فقد كان لا يزال واقعاً تحت تأثير النظرة الاستشراقية، التي هي واحدة من تجليات الرؤية الأوروبية؛ ولذا لم يكن نصيبه في كتابه «شخصيات قلقة» إلا صفحات ثلاث! أما بقية الكتاب، فهو دراسات استشراقية[9] ترجمها بدوي من دون هامش نقدي واحد، ومن دون معارضة! ولما أضاف في طبعة تالية من الكتاب، كانت الإضافة هي مقالة تأبين للمستشرق الفرنسي الكبير «لوي ماسينيون» أنهاها باعتقاده أن ماسينيون لم يكن يردد في لحظاته الأخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين، اللتين رددهما الحلاج باستمرار:

﴿لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾ [سورة الجن، آية: 22] ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا ٱلْحَقُّ﴾ [سورة الشورى، آية: 42]... كتب ذلك عبد الرحمن بدوي سنة 1964[10] وقد صار غير عبد الرحمن بدوي سنة 1939... فهو هنا يذكر الإشفاق في معرض الكلام الكريم، والتقدير، بينما كان من قبل يحدثنا عن قول نيتشه: إن الشفقة فضيلة المومس[11]. وعلى كل حال، فليس غرضنا هنا إلا الإشارة إلى أن عبد الرحمن بدوي، رغم تطوره الفكري ومحاولته الدؤوب للخروج من أسر النظرة الغربية والعكوف على الذات، ظل لفترة طويلة متأثراً بعالم الاستشراق الأوروبي (اللهم إلا في السنوات القليلة الماضية) ولعل تلك المسألة الدقيقة، هي ما دفعت الدكتور أحمد عبد الحليم، وهو يقدم دراسته عن بدوي والاستشراق، إلى أن يختار للدراسة عنواناً بديعاً، مليئاً بالدلالة، هو: (الصوت والصدى)[12].

ومن بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبعد انتباه بدوي لعمق المنظومة الثقافية للحضارة العربية الإسلامية، وإدراكه طبيعة (روح) هذه الحضارة... تخلى بدوي عن عملية تقديم الفكر الإلحادي، وصرف نظره عما كان قد وعد به من تقديم المزيد من «المادة الإلحادية» في قوله: «سنتلوها (يقصد مادة كتابه: من تاريخ الإلحاد) بمواد أخرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام في الإلحاد في الإسلام»[13] ذلك أن بدوي راح يقدم خصيصة الروح العربي الإسلامي.

ج ـ التصوف:

اتجه بدوي للتصوف بحثاً عن صميم الفكر العربي الإسلامي، حين «آن» له أن ينفذ إلى ذلك ـ كما عبر في مقدمة: شخصيات قلقة ـ بالإضافة إلى أنه كان مشغولاً بالوجودية، فأراد أن يفتش عن أصولها في الإسلام؛ ومن هذه الزاوية اعتبر شخصيةً إسلاميةً ـ التوحيدي ـ فيلسوفاً وجودياً في القرن الرابع الهجري... وهو ما رددناه في بحث سابق لنا، ومن أراد تفصيل الأمر، فلينظر هناك[14].

وفي سنة 1947 يعلن بدوي بشكل حاسم أنه:

بين كلتا النزعتين الصوفية والوجودية، صلات عميقة في المبدأ والمنهج والغاية... ولهذا لا نمل من الإلحاح في توكيد هذا المعنى، حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق، فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية، تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماماً[15].

وإذا كان بدوي قد «ألح» على الصلة العميقة بين التصوف والوجودية في كتابه (الإنسانية والوجودية) وفي مقدمة تحقيقه لكتاب (الإشارات الإلهية) الذي نسبه، هو واللاحقون عليه، لأبي حيان التوحيدي ـ وهي النسبة التي أشك فيها[16] ـ فإن «إلحاح» بدوي، قد راح يخفت شيئاً فشيئاً مع توغله في دروب التراث الصوفي، حتى اختفى تماماً هذا الإلحاح... وما ذلك إلا لأن عبد الرحمن بدوي قد استكشف ـ شيئاً فشيئاً ـ خصوصية التصوف عند المسلمين، وتفرد منحاهم الروحي... هذا بالإضافة إلى أنه كان يتخلص ـ شيئاً فشيئاً ـ من سحر الوجودية،

ويعلن في «إهداء» كتابه، ما لا يمكن لفيلسوف وجودي أن يعلنه: الرغبة في العودة للإيمان والإذعان! فقد أهدى بدوي (الإنسانية والوجودية) لشيخه، أعني أستاذه، مصطفى عبد الرازق؛ فقال في الإهداء:

إلى روح أستاذي الأكبر، مصطفى عبد الرازق:
بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان،
وأنا في موجة الشباب المتمرد(17)
وتجسدت نموذجاً للإنسانية. . .
أواه، بالأمس كانت روحي تصرخ من
عمائق هاوية العصيان،
فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ
فمن لي اليوم بمن يردني
من العصيان إلى الإيمان
ومن الثورة إلى الإذعان(18)

لدينا إذن، العديد من العوامل التي أدت بعبد الرحمن بدوي للدخول في غمار التصوف: قلق ما بعد الحرب، ميوله الوجودية، رغبته في العكوف على التجليات الثقافية العميقة للذات، حنينه إلى الإيمان والإذعان. . . بالإضافة إلى شعوره بأن استكمال معرفته (الموسوعية) لا يتم إلا بدراسة التصوف، ولهذا كله، تهيأ عبد الرحمن بدوي للبحث الصوفي، وتوالت أعماله في التصوف على امتداد أربعين سنة (من منتصف الأربعينيات إلى منتصف السبعينيات).

د ـ أعمال بدوي الصوفية:

يمكن النظر إلى أعمال عبد الرحمن بدوي في ميدان التصوف من عدة زوايا: فهناك زاوية التطور المتتابع لجهوده في هذا الجانب، ابتداء من صدور «شخصيات قلقة» سنة 1946، وانتهاء بكتابه «تاريخ التصوف» الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1974، مروراً بكتبه المتعاقبة: الإنسانية والوجودية ـ شطحات الصوفية ـ

الإنسان الكامل في الإسلام ـ رابعة العدوية ـ ابن عربي... الخ. ولا شك في أن النظر إلى أعمال بدوي من هذه الزاوية، سوف يسمح بملاحظة تطور فكر عبد الرحمن بدوي عبر مرحلة مهمة من عطائه، وهي أيضاً مرحلة مهمة من فكرنا الفلسفي المعاصر، (باعتبار بدوي شاهداً على هذا الفكر).

بيد أن هناك زاوية أخرى للتناول، إذ من الممكن النظر إلى أعمال بدوي من حيث توزعها على ناحيتين: الأولى التأليف الخالص، كما في «الإنسانية والوجودية» و«رابعة العدوية» و«تاريخ التصوف» وبعض دراساته المهمة مثل مقالته عن (أبي مدين الغوث) المنشورة في الكتاب التذكاري لابن عربي، والناحية الأخرى، ترجماته للبحوث الاستشراقية وتحقيقاته لنصوص الصوفية، كما في «شخصيات قلقة» و«الإنسان الكامل» و«رسائل ابن سبعين» و«الإشارات الإلهية» و«ابن عربي».. وغير ذلك من أعماله.

كما يمكن النظر إلى ما قدمه بدوي على أساس من رؤيته الخاصة للتصوف، وهي الرؤية التي كانت في فترة من حياته تقوم على الربط بين التصوف الإسلامي والاتجاهات الفكرية والدينية الأخرى؛ ثم في فترة تالية سوف تقوم على إدراكه لعمق وخصوصية الحياة الروحية للصوفية.

ولكل «زاوية» من تلك الثلاث المذكورة وجهاتها... ولكل منها دوره في استكشاف «عالم» عبد الرحمن بدوي، ذلك العالم الثري المتشابك الخطوط، وإذا اجتمعت الزوايا الثلاث في تناول واحد ظهر ما يلي:

أولاً: في كتاباته وأعمال المبكرة اتكأ عبد الرحمن بدوي على العملية الاستشراقية في درس التصوف، وتأثر بالمنهج المقارن في البحث. ويمكن القول إن نصيب بدوي في بعض أعماله المبكرة لم يتعد بضع صفحات؛ كما هو الحال في «الإنسان الكامل» حيث كتب صفحة واحدة بأسلوب شعري قدم بها للكتاب! أما بقية الكتاب، أو كله؛ فما هو إلا بحوث استشراقية مترجمة، ونصوص صوفية منشورة (وهي من ذلك النوع الذي يستهوي المستشرقين)[19]. وعلى نفس الوتيرة، جاء كتاب: شخصيات قلقة.

ثانياً: كانت الأعمال الأولى لبدوي، تسعى لفهم التصوف في ضوء التجارب

الفكرية والدينية الأخرى، وقد مر علينا «إلحاحه» في الربط ما بين التصوف والوجودية، وهو الإلحاح الذي لم يكد بدوي يتخلص منه، حتى ظهر في أعماله إلحاح آخر، هو الربط بين الصوفية المسلمين ونظام الرهبنة في المسيحية؛ فهو في «رابعة العدوية» يقرن بينها وبين القديسة تريزا الآيلية: «والصوفية المسيحيين بعامة، في استخدامها نموذج المصلب». ثم يضيف: «وما أقوى الشبه بين هذه الصوفية المسلمة (رابعة) وبين تلك الصوفية المسيحية». وهو في مقالته: أبو مدين وابن عربي؛ يقارن بقوة بين أبي مدين، الصوفي المسلم، والراهب المسيحي صاحب الكرامات «فرنشيسكو الأسيزي»[20]. ولا ننسى هنا تأكيد ماسينيون، في دراساته التي ترجمها لنا عبد الرحمن بدوي، على أن الحلاج هو: مسيح العالم الإسلامي[21]!

غير أن بدوي سوف يتجاوز هذه الرؤية في أعماله التالية، بل يناقضها، منتصراً لخصوصية التصوف الإسلامي، منتقداً القائلين بالتأثير والتأثر. يقول بدوي (سنة 1965) عن آسين بلاثيوس، وهو يقدم ترجمته لكتاب الأخير عن ابن عربي: آسين بلاثيوس مستشرق ممتاز... ولكن آفة آسين بلاثيوس، اندفاعه أحياناً في تلمس الأشباه والنظائر (لاحظ هنا استخدام بدوي لهذا المصطلح الإسلامي الشهير في مجال الفقه والنحو) استناداً إلى قسمات عامة، ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر، في مثل هذه الأحوال، لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير؛ وغلوه (آسين بلاثيوس) في هذه الناحية، كثيراً ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية... لهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغي أن نأخذ أقواله، فيما يتعلق بالتأثير والتأثير، بأشد الحذر[22].

وقبل أن يكتب بدوي ذلك، بعشرين عاماً، كان قد كتب معلقاً على فقرة صغيرة، من رسالة صغيرة لابن عربي، قائلاً: «وفي هذا النص المهم نشاهد تأثر ابن عربي بالأفلاطونية المحدثة، ثم باليهودية، ثم بالديانات الإيرانية»[23]!

ثالثاً: في التطور الأخير لرؤية عبد الرحمن بدوي للتصوف، وهو ما يظهر في أعماله الأخيرة في هذا المجال، حيث غلب التأليف على الترجمة والتحقيق؛ يتحول مشروع بدوي من تناول التصوف تناولاً فلسفياً (وجودياً) ينظر إليه باعتباره

مستودعاً غرائبياً مليئاً بالأحوال والأهوال والشطحيات والدراما الإنسانية... إلى تناول التصوف تناولاً بحثياً رصيناً، ينظر إليه باعتباره عالماً كاملاً، ذا خصوصية، تجلت فيه (الروح) العربية الإسلامية. كان بدوي ينظر في التراث الصوفي من زاوية «الآخر» ثم راح يراه من زاوية «الذات». ففي أعمال سابقة لعبد الرحمن بدوي، نرى البصرة ـ حيث عاشت رابعة العدوية ـ هي: فينيسا العربية[24]! ونرى الصوفية: ذوات وجودية تحيا في الأسطورة كما تحيا في التاريخ[25]! ويرى رابعة: شهيدة العشق الإلهي الشبيهة بتريزا الآيلية[26]... أما في آخر أعماله الصوفية، (تاريخ التصوف في الإسلام)، فنجد لغة بدوي أكثر هدوءاً، ونظرته للتصوف أكثر موضوعية وإدراكاً للتصوف في سياقه الفعلي، يستهل بدوي الكتاب، بقوله: التصوف (جانب) من أخصب جوانب الحياة الروحية في (الإسلام) لأنه تعميق لمعاني (العقيدة) واستبطان لظواهر (الشريعة) وتأمل لأحوال الإنسان في (الدنيا) وتأويل للرموز والشعائر[27].

هـ ـ تاريخ التصوف:

إذا كانت كتابات بدوي المبكرة في التصوف تمثل مجموعة من اللوحات الفنية الملتهبة، الغرائبية، الدافقة... فإن آخر أعمال بدوي، أعني تأريخه للتصوف، جاء أكثر التزاماً بالموضوعية البحثية والبحث العلمي الرصين، وفي هذا الكتاب أراد بدوي أن يقدم عملاً موسوعياً في تاريخ التصوف، فبدأ بالكلام عن دلالة كلمة (تصوف) وعرض للمشكلات الدائرة حول اللفظة، وحقيقة حدها، وخصائص الطريق الصوفي، ودور الصوفية الاجتماعي وأثرهم في نشر الإسلام وما يميزهم من نزعة إنسانية عالمية.

وإذ يفرد بدوي في كتابه فصلاً عنوانه السؤال (هل نشأ التصوف الإسلامي تحت مؤثرات أجنبية؟) فيستعرض دعاوى القائلين بالتأثيرات الإيرانية، والمسيحية، والعبرانية، والهندية، واليونانية... نراه يتلوه بفصل آخر، كالإجابة، عنوانه: التصوف نشأ إسلامياً خالصاً، ولكنه في تطوره تأثر بعوامل خارجية.

وتتوالى فصول الكتاب في عرض تاريخي، يترقى من زمن النبوة إلى أيام الصحابة والتابعين، وتابعي التابعين؛ ثم أوائل الصوفية... مؤكداً: أن التصوف

الإسلامي كان تطوراً متصلاً، طبيعياً، من حركات الزهد في عهد الرسول، وعند الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد وإبراهيم بن أدهم الخ[28]، وفي هذا السياق التطوري لتاريخ التصوف، يتوقف عبد الرحمن بدوي عند بعض المباحث الفرعية التي اقتضاها السياق، كأن يعرض إلى زيجات النبي ﷺ منتهياً إلى أن: الدوافع الرئيسية لزواج النبي ممن تزوج بهن، بعد وفاة زوجته الأولى «خديجة» التي ظل النبي متزوجاً بها وحدها طوال خمس وعشرين سنة، حتى توفيت؛ لا يندرج دافع منها في باب الشهوة الجنسية المحض... بل ارتبطت هذه الدوافع، ونبعت، من صميم رسالته بوصفه نبياً ومنشىء دولة[29].

ويتحاشى عبد الرحمن بدوي، في هذا الكتاب، الدخول إلى المناطق التي كانت تجتذبه، وتجذب المستشرقين، أعني المناطق الغامضة المبهمة الملتبسة... حتى أنه إذا تعرض ـ مثلاً ـ لأهل الصُفّة، أولئك العبَّاد الذين عاشوا زمن النبوة، نراه يبدأ الفصل المعنون بنماذج الصوفية بين الصحابة، بقوله: ونبدأ هنا فندع جانباً مشكلة أهل الصفة، لما يحيط بأخبارهم من أساطير ومبالغات بمعزل عن التحقيق العلمي التاريخي... ولا نراه يطيل الوقوف عند شخصية «أويس بن عامر القرني»، ربما بسبب ما عبر عنه بدوي بقوله: إن أويساً شخصية غريبة، عاشت في عهد النبي.. والأخبار حوله تمعن في الأسطورة إلى حد بعيد. وهكذا، لم تعد الغرائب والأساطير، بعد، تستوقف عبد الرحمن بدوي!

وإذا كان كتاب (تاريخ التصوف في الإسلام) يقل في مادته البحثية، ومشكلاته، عن أعمال بدوي السابقة في التصوف... بيد أن الكتاب يعد أكثر نضجاً، ورصانة، وإفادة، ووضوحاً، من تلك الأعمال السابقة، وهناك ملاحظتان على الكتاب، نسجلهما هنا على جهة الإيجاز والاختصار: الأولى: إن ثمة تشابهاً كبيراً بين كتاب بدوي (تاريخ التصوف) والجزء الثالث من كتاب الدكتور علي سامي النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) وهو الجزء الذي يؤرخ فيه النشار للتصوف، وكان صدور طبعته الأولى سنة 1968؛ أي قبل صدور كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي بسبع سنوات! والملاحظة الأخرى: إن الدكتور بدوي جعل (تاريخ التصوف) بمثابة جزء أول من أجزاء كتاب كبير، وصرح في المقدمة بأنه «في هذا الكتاب ندرس المرحلة الأولى من مراحل التصوف الإسلامي...

وسنوالي دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف، قرنين؛ قرنين، حتى نستقصي تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الحياة الروحية في الإسلام» لكن الدكتور عبد الرحمن بدوي لم يقدم لنا ما وعد به... حتى الآن!

* * *

وبعد.. فلا يسعني ـ في النهاية ـ إلا القول، إجمالاً، إن هذه الدراسة ما هي إلا إطلالة على عالم رحب فسيح، هو عالم عبد الرحمن بدوي... المتسع... المترامي الأطراف. ولا يسعني إلا تسجيل إعجابي الشديد، وتقديري لتلك الرحلة المعرفية الشائقة الثرية التي قطعها فكر عبد الرحمن بدوي خلال سنوات حياته الحافلة، فجاب المشارق والمغارب جغرافية وتاريخاً وثقافة.

الهوامش:

(1) صدر كتاب نيتشه في طبعته الأولى، حاملاً تاريخ (سبتمبر سنة 1939) وصدرت الدراسة الخاصة بالشاعر ريلكه في كتاب (الأدب الألماني في نصف قرن) ضمن سلسلة (عالم المعرفة) يناير 1994.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، الطبعة الثانية 1945، ص هـ).

(3) المرجع السابق، ص(ي).

(4) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس.

(5) د. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام (الطبعة الثانية: دار سينا، القاهرة 1993) ص10. مع ملاحظة أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب كانت قد صدرت قبل نصف قرن، القاهرة 1945.

(6) المرجع السابق، ص7.

(7) المرجع السابق، ص263.

(8) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، الطبعة الثالثة، وكالة المطبوعات، الكويت 1978، ص(ج).

(9) اشتمل الكتاب على الدراسات الاستشراقية التالية: سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، المنحنى الشخصي للحلاج، المباهلة بين النبي ونصارى نجران (تأليف: لويس ماسينيون) السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي (تأليف: هنري كوربان: تلميذ ماسينيون) ثم رسالة السهروردي «أصوات أجنحة جبرائيل» التي ترجمها من الفارسية إلى العربية، باول كراوس!.

(10) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة، ص يز.

(11) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه، ص254.

(12) د. أحمد عبد الحليم عطية: الصوت والصدى، دراسة في الأصول الاستشراقية لفلسفة بدوي الوجودية (دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1990).

(13) من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص12.

(14) د. يوسف زيدان: هل كان التوحيدي متصوفاً أو فيلسوفاً؟ (ألفية التوحيدي ـ مجلة فصول، أكتوبر 1995).

(15) د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (وكالة المطبوعات، الكويت 1982) ص73، 74. . . وقد أشار بدوي في المقدمة إلى أن هذا الكتاب هو مجموعة محاضرات ألقاها في لبنان سنة 1947.

(16) سبق لي أن عرضت شكوكي القوية في نسبة «الإشارات الإلهية» إلى التوحيدي، في دراستي المشار إليها آنفاً (مجلة فصول، أكتوبر 1995).

(17) التمرد سمة أساسية من سمات الفكر الوجودي، وقد جعلها أحد أقطاب الوجودية المعاصرة، ألبير كامي، عنواناً لأحد كتبه: الإنسان المتمرد.

(18) الإنسانية والوجودية ص5.

(19) جمع بدوي في هذا الكتاب الدراسات التالية: نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري (تأليف: هانز هينرش شيدر) الإنسان الكامل في الإسلام، وأصالته النشورية (تأليف: لويس ماسينيون). . . ثم أضاف نصوصاً من التراث الصوفي: خطبة البيان المنسوبة للإمام علي، قطعة من كتب مراتب الوجود للقونوي، المواقف الإلهية لابن قضيب البان.

(20) د. عبد الرحمن بدوي: أبو مدين وابن عربي ؛ضمن: الكتاب التذكاري لمحي الدين بن عربي.

(21) انظر مقالة ماسينيون «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج» ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص59 ـ ص91. . . وهي المقالة التي يختتمها ماسينيون بعبارة شعرية رائعة في الشبه بين الحلاج والسيد المسيح، فيقول: إن الحلاج بلغ في دعائه الأخير، عشية عذابه، حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة، مع الكلمة الخالقة، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه.
والدعاء الأخير الذي يشير إليه ماسينيون، واحد من أورع النصوص الصوفية في الإسلام، يقول الحلاج في بدايته: «نحن بشواهدك نلوذ، وبسنا عزتك نستضيء لتبدىء لنا ما شئت من شأنك، وأنت الذي في السماء عرشك، وأنت الذي في السماء إله، وفي الأرض إله. . .» (راجع كتابنا: الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، بيروت 1988) ص141 وما بعدها.

(22) آسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي (وكالة المطبوعات ـ الكويت 1979) ص7.

(23) د. عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية، ص44 ـ والنص الذي يعلق عليه د. بدوي، هذا التعليق، هو فقرة من رسالة ابن عربي «عقلة المستوفز» المنشورة بتحقيق نيبرج في ليدن سنة 1919 بعنوان: رسائل صغيرة لابن عربي (ص 45 ـ 46).
(24) د. عبد الرحمن بدوي: رابعة العدوية، ص7.
(25) المرجع السابق، ص8.
(26) المرجع السابق، ص10.
(27) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف، مقدمة الكتاب (وكالة المطبوعات، الكويت 1978)... والملاحظ هنا، أن تاريخ تدوين المقدمة، هو: ديسمبر ـ يونيو 1974!.
(28) المرجع السابق، ص56.
(29) المرجع السابق، ص122.

العلاقة بين التصوف الإسلامي
والمذهب الوجودي عند بدوي

د. إبراهيم محمد تركي(*)

تتضمن هذه الدراسة العناصر والنقاط التالية:

1 ـ تمهيد.

2 ـ موقف بدوي من التصوف.

3 ـ أثر التصوف الإسلامي في نشأة الفكر الأوروبي الحديث.

4 ـ العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي.

5 ـ أوجه التشابه.

6 ـ أوجه الاختلاف.

7 ـ حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي.

8 ـ هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة؟

9 ـ الفلسفة العربية المعاصرة هل هي فلسفة وجودية؟

10 ـ تعقيب.

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية ـ كلية التربية بكفر الشيخ.

1 ـ تمهيد:

إذا كنت لا أود في هذا المقام أن أحصي ثناء على الدكتور بدوي، فإني أكتفي هنا بالإشارة إلى ذلك الرأي، الذي أصبح شائعاً بين المشتغلين بالفكر الفلسفي، والذي يفيد «أن بدوي يعد موسوعة فلسفية متنقلة». وهو رأي لا يجانبه الصواب فيما أعتقد. إذ إن الذي يراجع قائمة أعمال هذا العالم الجليل[1] يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن الرجل كتب في مختلف موضوعات الفكر الفلسفي.

وفي مجال الفكر الفلسفي الإسلامي بصفة خاصة، يمكن بسهولة ملاحظة أن بدوي قد اهتم بالكتابة في مجالات الفكر الفلسفي الإسلامي المختلفة، سواء أكانت كتاباته في هذا الصدد تأليفاً أم تحقيقاً لنصوص من التراث أم ترجمة لكتابات المستشرقين.

كان من الطبيعي ـ إذن ـ أن يخوض بدوي في مجال من مجالات الفكر الفلسفي وهو «التصوف».

وإذا كنت لا أود أن أتحدث عن إسهامات الدكتور بدوي في مجال التصوف، فإني أود أن أشير هنا إلى نقطة هامة تتعلق بموقف عبد الرحمن بدوي، باعتباره مفكراً له اتجاهه الفلسفي الخاص الذي يتمثل في تبنيه للمذهب الوجودي في التصوف الإسلامي.

فمن الملاحظ أن بدوي قد التزم بالموضوعية إلى حد كبير في كتاباته عن الصوفية، أو عن غيرهم من المفكرين الذين كتب عنهم... ولكن هذا الالتزام الدقيق بالموضوعية لم يمنعه من تكوين رأيه الخاص به في بعض المسائل، وهذا أمر طبيعي من الباحث المتعمق في أبحاثه.

وفيما يلي سنحاول التعرف على وجهة نظره في مسألة هامة من المسائل المتعلقة بالتصوف وهي المشابهة في بعض الجوانب بين التصوف الإسلامي وغيره من تيارات الفكر الحديث والمعاصر. ولما كان الرجل متبنياً للمذهب الوجودي، لذلك لم يغفل عن الإشارة إلى وجود بعض أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي. إذا كنت سأركز ـ فيما يلي ـ على محاولة توضيح رأيه في هذه المسألة، فإني أود أن أقدم لذلك بالإشارة إلى وجهة نظره العامة للتصوف.

2 ـ موقف بدوي من التصوف:

يتضح موقف عبد الرحمن بدوي من التصوف خلال مقدمته لكتابه «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني». ويمكن إيجاز ما قدمه في هذا الصدد فيما يلي:

أولاً: يعد التصوف جانباً من أخصب جوانب الحياة الروحية الإسلامية. وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ اعتباره تعميقاً لمعاني العقيدة.

ب ـ اعتباره استبطاناً لظواهر الشريعة.

جـ ـ اهتمامه بالتأمل في أحوال الإنسان في الدنيا.

د ـ اهتمامه بتأويل الرموز والشعائر بحيث يهبها قيماً موغلة في الأسرار.

هـ ـ اهتمامه بالعمل على انتصار الروح على الحرف (أي على الأمور الظاهرية).

ثانياً: إن آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني، وهي الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده. فآفة التصوف هي اتخاذ المظهر في اللباس والبوادر بدلاً من السلوك المطابق في روحه لمبادىء التصوف، والتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما الباطن خرب يتردى في هاوية الرذائل والتبطل وعدم السعي ابتغاء للعيش والتنعم على حساب الآخرين.

ثالثاً: يعد الصوفية صفوة مختارة، تقدم بسلوكها نماذج عليا للسلوك ومثلاً للاستلهام والتأسي قدر الطاقة. وليس من المطلوب أن يكون عامة الناس صوفية وإلا لاختل نظام الحياة الإنسانية، كما أنه ليس من المطلوب أن يكون عامة الناس علماء، مبتكرين عاكفين على البحث العملي الخالص ولا أن يكونوا شعراء أو فنانين، فمن السخف ومن سوء النية أن يطعن على الصوفية بالقول إنه: «لو صار الناس صوفية لاختل نظام الإنسان». ومن المعلوم أنه لا يوجد صوفي واحد في أي دين يطالب بأن يعم التصوف الناس بل ولا أن يكثر عدد الصوفية، لأن التصوف إنما هو من شأن خاصة الخاصة، ولكن إذا كان هذا ينطبق على سلوك طريق التصوف فإنه لا ينطبق على التأسي بسلوك الصوفية واستلهام القدوة من سيرهم.

هذه هي أهم النقاط التي توضح رأي بدوي في التصوف وموقفه منه[2].

وأود أن أشير إلى أنني أوافقه تماماً على كل ما ذكره ولكني لا أود أن أقدم تفصيلاً لهذه النقاط، لأن الحديث في هذه الدراسة الموجزة ليس مخصصاً - بصفة أساسية - للحديث عن موقف هذا المفكر العملاق من التصوف، وإنما أردت من هذه الإشارة أن أوضح، بل أؤكد، أن الرجل قد نظر إلى التصوف نظرة موضوعية تخلو من التعصب.

3 - أثر التصوف الإسلامي في نشأة الفكر الأوروبي الحديث:

في إطار الحديث عن دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، يشير الدكتور بدوي إلى أثر التصوف الإسلامي في هذا الصدد.

فيقرر أن أثر التصوف الإسلامي في نشأة التصوف الأوروبي أمر لم يعد من الممكن إنكاره، بعد الدراسات الممتازة التي قام بها المستشرق الإسباني العظيم أسين بلاثيوس وأيدتها النصوص الجديدة التي تتكشف باستمرار، يتحدث عن ثلاثة نماذج ظهر فيها هذا التأثير، وهي:

أولاً: ابن عباد الرندي (توفي سنة 792 هجرية)، وهو متصوف أندلسي من أتباع الطريقة الشاذلية وتأثيره في الصوفي الإسباني الأكبر يوحنا الصليبي.

ثانياً: الغزالي: (المتوفى سنة 505 هجرية)، وهو متصوف سنّي له اتجاهه الفلسفي ونزعته الكلامية، وتأثيره في المفكر الفرنسي بسكال في دفاعه عن الدين، وخاصة في إثبات عقيدة الإيمان بالآخرة.

ثالثاً: ابن عربي (توفي سنة 638 هجرية)، الصوفي المتفلسف، وتأثيره في تصورات المفكر الإيطالي دانتي عن الحياة الأخروية كما قدمها في الكوميديا الإلهية[3].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه بالرغم من أن بدوي لم يكن أول من أثار هذه المسألة من بين المفكرين العرب المعاصرين[4]، فإني أتفق معه فيما قدمه تمام الاتفاق.

ويبدو أن هذه المسألة هي التي تفتح الباب للحديث عن علاقة التصوف

الإسلامي بالمذهب الوجودي، باعتباره أكثر تيارات الفكر الأوروبي الحديث حديثاً عن الوجود الفردي للإنسان، وإن كنت لا أنكر وجود علاقة من نوع ما بين التصوف الإسلامي وبين آراء العديد من المفكرين الأوروبيين.

4 ـ العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي:

إذا كان العقاد، رحمه الله، قد أشار إشارة عابرة إلى وجود علاقة تشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي[5]، فإن بدوي يُعد أول مفكر عربي يتوسع في بيان أوجه التشابه بين هذين الاتجاهين[6].

ويبدو بوضوح للباحث، الذي يدرس فكر الدكتور بدوي بإمعان، أن الرجل إذ كان يتبنى المذهب الوجودي، فإنه قد أخذ على عاتقه إقامة مذهب فلسفي وجودي يصطبغ بالصبغة العربية، بحيث يمكن أن يسمى بـ . . . الوجودية العربية، وهو اصطلاح استخدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي نفسه[7].

وإذا كان بدوي، بهذه المحاولة، يُعد من الرواد الأوائل في الفكر العربي المعاصر الذين حاولوا إقامة مذهب فلسفي عربي معاصر، أياً ما كان هذا المذهب، فإنني أتجاسر هنا وأثبت ملاحظتين على هذه المحاولة:

الملاحظة الأولى: مؤداها إنه إذا كان الدكتور بدوي قد دعا إلى إقامة مذهب فلسفي عربي معاصر يسمى بالوجودية العربية، وإذا كان قد أشار إلى وجود أصول لهذا المذهب لدى صوفية الإسلام وخاصة المتأخرين منهم، وقد عرض هذه الفكرة في محاضرة له بعنوان «أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي» والتي نشرها في كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» (الذي صدر في القاهرة عام 1947)، فإن من الملاحظ أنه على الرغم من مواصلة الكتابة عن التصوف الإسلامي وعن المذهب الوجودي، فإنه لم يتوسع التوسع الكافي الذي كان منتظراً منه في تدعيم هذا المذهب الفلسفي العربي المعاصر.

الملاحظة الثانية: مؤداها أنه إذا كان بدوي قد تصدى لبيان الأصول «التراثية» المستمدة من التصوف الإسلامي للمذهب الفلسفي العربي المعاصر الذي يريد إقامته والذي يسميه بالوجودية العربية، وذلك بتقديم قراءة وجودية لبعض النصوص الصوفية الإسلامية أو فهم وجودي لبعض قضايا التصوف الإسلامي، فإن ما فعله

هذا المفكر العملاق لا يعدو أن يكون استيراداً لمذهب فلسفي أوروبي في جميع جوانبه وجعله قالباً يصب فيه ما وجده ملائماً من أقوال وأحوال الصوفية المسلمين.

والذي يؤكد صحة ما أذهب إليه في هذه الملاحظة الثانية أن هناك ثلاثة اعتبارات قد حكمت موقف بدوي من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي يمكن الإشارة إليها طبقاً لأقواله هو كما يلي:

الاعتبار الأول: ضرورة تقدير المذاهب الصوفية (وخاصة ما كان منها له طابعه الفلسفي أو النظري) حق قدرها وإضفاء نور وهاج عليها من التفسير الوجودي الحديث، حتى تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية[8].

الاعتبار الثاني: أن يكون في هذه الدراسة نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في المذهب الوجودي العربي الذي يود عبد الرحمن بدوي أن يجعل منه الفلسفة العربية الجديدة في الحياة والوجود، وهو يريد بهذا أن يتخذ المتبنون لهذا المذهب العربي الجديد من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركجورد، ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوروبية، وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولاً من تاريخنا الروحي. وهذا على جانب من الخطر عظيم لأن العقبة التي تحول بيننا (نحن العرب) وبين الصدور مباشرة عن كيركجورد مثلاً (وهو المؤسس للمذهب الوجودي) هي أنه لا يمكن أن يُفهم، وبالتالي أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحي إلا في داخل العالم المسيحي الأوروبي[9].

الاعتبار الثالث: إن القول بوثاقة الصلة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وما يؤدي إليه من القول بإمكان أن تكون الصوفية الإسلامية مصدراً يصدر عنه المفكر الذي يتخذ المذهب الوجودي العربي، الذي يريد إقامته فلسفة شاملة في هذا العصر، لا ينبغي أن يفهم منه أنه دعوة إلى نبذ كيركجورد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوروبيين، إذ إنه لولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذ الأصول العربية المصادر الوحيدة[10].

هذه هي أهم الاعتبارات التي سار على أساسها بدوي في تقريره لوجود

علاقة مشابهة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وما أدى إليه تقريره لهذه العلاقة من اعتبار التصوف الإسلامي مصدراً للوجودية العربية التي يدعو إليها هذا المفكر العملاق. هذه الوجودية العربية المعاصرة التي تتخذ قالبها الأساسي أو إطارها العام من المذهب الوجودي الأوروبي، وتصب فيه تلك المستمدة من تراثنا الفكري والروحي.

5 ـ أوجه التشابه:

في سبيل تقريره وجود علاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، يتحدث بدوي عن أوجه التشابه بينهما، وذلك في محاضرته المذكورة .

وإذا كنت لا أود أن أقدم في هذا المقام تلخيصاً لهذه المحاضرة، لأنها مختصرة والاطلاع عليها متيسر، فإني أكتفي هنا بأن أشير إلى أهم النقاط الممثلة لأهم أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي. وهي:

أولاً: يبدأ كل من التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي من الوجود الذاتي، ويقيم من أحواله مقولات عامة للوجود، باعتبار أن الوجود يُعد سابقاً على الماهية، وباعتبار أنه ليس هناك وجود حقيقي غير الوجود الذاتي، وباعتبار تحليل الوجود الذاتي باعتباره الوجود الحقيقي.

ثانياً: هناك تشابه واضح بين فكرة الإنسان الكامل لدى الصوفية المسلمين، وفكرة الأوحد لدى كيركجورد، من حيث الصفات التي يتصف بها كل منهما.

ثالثاً: هناك تشابه بين ما ذكره بعض الصوفية من الإشراقيين عن علاقة العدم بالوجود المطلق، وما ذكره الوجوديون في هذا الصدد، ويعتمد الدكتور عبد الرحمن بدوي في هذه النقطة على كتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» وهو لمؤلف مجهول.

رابعاً: تشابه الفكرة الوجودية الأساسية عن «سبق الوجود على الماهية» مع آراء بعض الصوفية، مثل قول المؤلف الإشراقي المجهول لكتاب «المثل العقلية الأفلاطونية» إن «الماهية أمر اعتباري والوجود أمر حقيقي»، وقول بعض الصوفية (وخاصة ابن عربي) بما يسمى «الأعيان الثابتة».

خامساً: التشابه بين مفهوم «القلق» عند الوجوديين وخاصة كما تحدث عنه هيدجر، وما قدمه أحد الكتاب المتأخرين في التصوف (وهو صاحب كتاب «جامع

الأصول في الأولياء») عن معنى القلق.

سادساً: التشابه بين كيركجورد في اتخاذه القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودي، وما فعله بعض الصوفية المسلمين (وخاصة الحلاج والسهروردي وابن عربي) الذين استخرجوا من قصص الأنبياء المعاني الروحية التي تتفق مع آرائهم.

هذه هي أهم النماذج التي قدمها بدوي لتوضيح علاقة التشابه القائمة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وأود أن أشير في هذا المقام إلى ملاحظتين.

الملاحظة الأولى: مؤداها أن هذه النماذج التي عرضها مفكرنا العملاق باعتبارها ممثلة لأوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي لا تمثل إلا جانباً ضئيلاً من التراث الصوفي الإسلامي، حقيقة لقد أشار بدوي إلى أن هناك مئات النماذج التي تمثل أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، ولكنه لم يشر إليها، أو إلى عناوينها على الأقل، حتى يتسنى للباحثين التوسع في هذا الموضوع.

الملاحظة الثانية: مؤداها أن هذه الأفكار والآراء المحدودة التي التقطها عبد الرحمن بدوي من بين نفائس التراث الصوفي الضخم لبيان علاقة التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي لا تصلح في ذاتها لهذا الغرض، إلا بعد إجراء تكييفات معينة لها تتمثل في تأويلها بحيث تتفق مع معطيات المذهب الوجودي، وقد اعترف بدوي نفسه بذلك وصرح بأنه هو المسؤول عن هذه التأويلات فهل معنى هذا أن التصوف الإسلامي ـ في ذاته، وفي إطاره العام على الأقل ـ لا يرتبط برباط وثيق من التشابه مع المذهب الوجودي؟ أو على الأقل هل التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي لا ينبغي أن يفهم إلا باعتباره أمراً ثانوياً أو عارضاً؟ هذا ما أميل إليه، وخاصة إذا نظرنا إلى جوانب الاختلاف الجوهرية بينهما، كما سأشير إلى ذلك فيما يلي.

6 ـ أوجه الاختلاف:

إذا كان هناك أوجه اتفاق بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، كما

أشرت إلى ذلك، فإنه يمكن القول إنه من الملاحظ أن ثمة أوجه خلاف أساسية بين كل منهما.

وإذا كان هذا المقام لا يسمح بالحديث التفصيلي عن أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، فإنني أكتفي بالإشارة هنا ـ في اختصار ـ إلى أهم المسائل التي يبدو فيها الخلاف واضحاً بين التصوف الإسلامي على وجه العموم والمذهب الوجودي ويمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: في مسألة الحرية، حيث يتبنى الصوفية المسلمون، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية، القول الصريح بالجبر، بينما يتبنى الوجوديون القول الصريح بالحرية الإنسانية.

ثانياً: في مسألة الموت، حيث نظر كل من الصوفية المسلمين والفلاسفة الوجوديين من زاوية مختلفة عن الزاوية الأخرى.

فالموت عند الصوفية هو «خروج الروح من البدن» أو هو «زوال الحياة» بينما الموت عند الوجوديين هو «توقف إمكانات الوجود الفردي». كما أن الصوفية المسلمين قد تحدثوا كثيراً عن الحياة بعد الموت، بينما أغفل الوجوديون الحديث عن هذه المسألة تماماً، وأخيراً، وليس آخراً، فإن الحديث عن الخوف من الموت مختلف تماماً لدى كل منهما[11].

ثالثاً: في مسألة الاغتراب، وهي من أهم المسائل التي اهتم بالحديث عنها كل من الصوفية المسلمين والفلاسفة الوجوديين، ولكن من الملاحظ أن نظرة كل منهما إلى هذه المسألة اختلفت اختلافاً واضحاً، فإذا كان الصوفية المسلمون نظروا إلى الاغتراب من منظور ديني، فإن الفلاسفة الوجوديين قد نظروا إليه من منظور أنطولوجي، وبالتالي فإن حديث الصوفية المسلمين عن الاغتراب لا يمكن أن نجد ما يماثله عند الفلاسفة الوجوديين حتى لو بالغنا في التأويل.

رابعاً: في مسألة الوجود الذاتي أو الفردي للإنسان، إذا كان الصوفية المسلمون قد اشتركوا مع الفلاسفة الوجوديين في التأكيد على هذه النزعة الذاتية، بحيث أصبحت من مواضع التشابه الهامة بين كلا النزعتين، فإن ثمة خلافاً أساسياً بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي حول هذه النقطة يتمثل في فكرة

الصوفية، التي تعد ثمرة سلوك طريق التصوف، عن انمحاء الذات أو تلاشي الشخصية الفردية في الموجود المطلق الذي هو الحق سبحانه، هذه الفكرة التي تعرف عند الصوفية باسم «الفناء» لا نجد لها نظيراً في الفكر الوجودي، بل ويمكن القول إنها من أبرز نقاط الخلاف بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، إذ إن النزعة الذاتية عند الصوفية لا ينبغي أن تفهم على أنها تأكيد للذات الفردية، كما هو الأمر عند الوجوديين، بل على أنها تعني أن التصوف إنما هو تجربة ذاتية ذوقية، وهذا أمر لا صلة له بالفلسفة الوجودية.

هذه هي بعض أوجه الخلاف بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، وإذا كنت لم أرد بذكرها هنا أن أحصيها فإني قد أردت ـ فقط ـ أن أوضح أنه كما أن ثمة أوجه اتفاق بين هاتين النزعتين، فإن ثمة أوجه اختلاف بينهما، ولعل كفة الاختلاف تكون راجحة على كفة الاتفاق، لأنني لم ألجأ هنا إلى التأويل الذي لجأ إليه الدكتور بدوي.

7 ـ حقيقة العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي:

إذا كان قد تبين لنا من خلال الحديث عن أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي أن التشابه بين هاتين النزعتين ليس تشابهاً كلياً، وإنما هو تشابه جزئي يتمثل في وجود بعض القضايا المتشابهة لدى كليهما، فهل يمكن القول إن المذهب الوجودي قد تأثر في هذه القضايا بالتصوف الإسلامي؟.

إننا لكي نقرر وجود التأثر من جانب المذهب الوجودي بالتصوف الإسلامي لا بد أن نقرر وجود علاقة تاريخية بينهما.

فهل يمكن لنا أن نقول بوجود هذه العلاقة، خاصة وأننا قد أشرنا إلى وجود علاقة تاريخية بين التصوف الإسلامي وبين بعض أعلام الفكر الأوروبي طبقاً لوجهة نظر الدكتور عبد الرحمن بدوي؟ إنني أعتقد، في شيء من الإطمئنان، أن النفي هو الرد على هذا التساؤل، خاصة وأنه لا توجد لدينا شواهد تاريخية واضحة تؤيد وجود هذه العلاقة التاريخية، وقد كان الدكتور بدوي محقاً ـ تماماً ـ حين أشار إشارة خاطفة إلى عدم وجود صلة تاريخية بين كلا الاتجاهين.

فإذا كان الثابت عدم وجود علاقة تاريخية بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي، فكيف نفسر وجود علاقة التشابه بين بعض جوانب التصوف الإسلامي وبين المذهب الوجودي، خاصة وأن كلاً منهما كان منتمياً إلى حضارة مختلفة عن الحضارة الأخرى تمام الاختلاف؟.

لكي تتسنى لنا الإجابة عن هذا التساؤل يمكن إيراد الاحتمالين التاليين، وهما في تقديري متكاملان:

الاحتمال الأول: أن دراسة التصوف المقارن تطلعنا على أن ثمة جوانب تشابه بين الصوفية في مختلف الحضارات والثقافات، باعتبار أن ثمة خصائص عامة للتصوف، ولما كان كيركجورد، وهو مؤسس المذهب الوجودي كما هو معلوم، له نزعته الصوفية التي انطلق منها في الحديث عن تجربته الوجودية، فلا غرو إذن أن تكون بعض آراء كيركجورد، المتصوف ـ أولاً ـ والوجودي ـ ثانياً ـ الذي تبنى آراءه تلامذته الوجوديون، لها ما يشابهها في التصوف الإسلامي أو ربما في التصوف الهندي.

الاحتمال الثاني: يقوم على أساس القضية التي ينادي بها علماء الأنثروبولوجيا، والتي مؤداها أن العقل البشري واحد في جميع الحضارات وفي مختلف الثقافات، فإذا عرضت عليه مقدمات متشابهة انتهى إلى نتائج متشابهة وطبقاً لذلك، فإنه يمكن إرجاع تشابه بعض القضايا والأفكار في التصوف الإسلامي مع المذهب الوجودي إلى أن بعض الصوفية المسلمين قد بدأوا من مقدمات تتشابه مع تلك التي بدأ منها المفكرون الوجوديون، أما لماذا تشابهت البدايات لدى كلا الفريقين؟ فإن هذا يرجع إلى تشابه التجارب الشعورية، لأن الإنسان هو الإنسان الذي تتشابه المشاعر في كل زمان ومكان.

وعلى أي الأحوال، فإن هذه محاولة من جانبي لتبرير وجود بعض أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي حيث إنه لا توجد أية شواهد على وجود علاقة تاريخية بينهما.

أما عن وجود أوجه خلاف بينهما، فإنه أمر لا يحتاج إلى تفسير طالما أن كلاً منهما متباعد عن الآخر زمانياً ومكانياً.

8 ـ هل يصلح التصوف أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة:

الذي يدعوني إلى طرح التساؤل عما إذا كان التصوف يصلح أن يكون مصدراً لفلسفة عربية معاصرة، أن بدوي قد أشار إشارات متكررة في محاضرته إلى ضرورة دراسة التصوف الإسلامي وتحليل آراء الصوفية وتأويل بعضها عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، وذلك لكي نتخذ منها مصدراً لفلسفة وجودية عربية معاصرة.

وإذا تركنا ـ الآن ـ جانباً الحديث عن الفلسفة الوجودية العربية التي يدعو الدكتور بدوي إليها، فإني أود أن أركز هنا على الحديث عن التصوف الإسلامي باعتباره مصدراً لفلسفة عربية معاصرة أياً ما كانت هذه الفلسفة.

وهنا أستطيع أن أقول إنه إذا كانت الفلسفة ينبغي أن تكون معبرة عن الواقع الحضاري، بحيث يواكب ازدهار هذه الفلسفة ازدهار الحضارة التي تعيش فيها هذه الفلسفة وتعبر عنها أصدق تعبير، فإن من مقومات ازدهار الحضارة التي ينبغي أن يكون لها فلسفة تعبر عنها، أمور منها: العقل والحرية والدين. والفلسفة التي تعبر عن الحضارة التي تسعى إلى الازدهار، لا بد أن تكون قريبة إلى حد كبير من هذه المقومات الثلاثة الأساسية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عما إذا كان التصوف يمكن أن يتوافق أو ينسجم مع هذه المقومات الثلاثة للازدهار الحضاري، ومن ثم تتحدد مدى صلاحيته لأن يكون مصدراً للفلسفة العربية التي تعبر عن الحضارة المنشودة، وللإجابة على هذا التساؤل أستطيع أن أقول في إيجاز:

أولاً: إن دور العقل في مجال التصوف محدود إلى حد كبير لأن التصوف في جوهره تجربة ذوقية وجدانية، ولذلك لا يتخذ الصوفية من العقل مصدراً للمعرفة وإنما المصدر الأساسي للمعرفة عندهم هو الكشف.

ثانياً: إذا كان التصوف يشكل البعد الجواني للدين، لأنه يهتم بالجانب الروحي في المحل الأول، فإن الدين (وأقصد أساساً الدين الإسلامي) لا يهتم بالبعد الجواني على حساب البعد البراني الذي يتناول الحياة الجسدية للإنسان، إذن فالتصوف ليس هو الدين ولكنه تعمق مبالغ فيه في جانب من جانبيه، هو الجانب الروحي، دون الاهتمام بالدرجة الكافية بالجانب الجسدي حتى يحدث «التعادل» المنشود للإنسان.

وهكذا، فإنه يمكن القول إنه إذا كان التصوف، كما رأينا، لا ينسجم بدرجة كافية مع المقومات الأساسية للحضارة فإنه لا يصلح، من هذه الزاوية في المحل الأول، أن يكون مصدراً أساسياً لفلسفة عربية معاصرة.

أضف إلى ذلك، أن الجوانب التي يدعو بدوي إلى إحيائها واتخاذها مصدراً للفلسفة الوجودية العربية إنما هي جوانب خاصة من التراث الصوفي، قد ظهرت وازدهرت إبان عصور تدهور الحضارة الإسلامية. فكيف يتسنى اتخاذ آراء هذا حالها مصدراً لفلسفة تعبر عن حضارة ينشد لها أصحابها الازدهار.

وهنا ينبغي أن أبادر فأقول إني لا أرفض أن يكون التصوف الإسلامي - برمته أو في جملته وتفصيلاته - مصدراً لفلسفة عربية معاصرة. ففي التصوف الإسلامي جانبان: جانب يتفق مع الدين في مجالي العقيدة والتشريع، وجانب آخر يبتعد أصحابه عن الدين بدرجات متفاوتة، فلا جناح علينا إذا استفدنا من الجانب الأول لما فيه من جوانب تربوية لا يمكن إغفال قيمتها.

وبناء على ذلك، فإنه يمكن أن أقرر، في شيء من الإطمئنان، أن اعتبار التصوف الإسلامي مصدراً أساسياً لأية فلسفة عربية معاصرة إنما هو أمر غير مقبول، أما اعتباره مصدراً ضمن مصادر أخرى، وفي جوانبه التربوية فقط، فإنه أمر لا يمكن رفضه.

9 ـ الفلسفة العربية المعاصرة هل هي فلسفة وجودية:

إذا كان عبد الرحمن بدوي قد اقترح قيام فلسفة وجودية عربية يشكل التصوف الإسلامي أحد عناصرها الرئيسية، وإذا كنت قد أشرت إلى ضعف إمكانية كون التصوف مصدراً لأية فلسفة عربية معاصرة، فإني أود في هذا المقام أن أجيب عن التساؤل عما إذا كانت الفلسفة الوجودية تصلح لأن تكون فلسفة عربية، بعد صياغتها صياغة عربية ومزجها بعناصر من التراث الإسلامي، بحيث تصبح معبرة عن الحضارة العربية المنشودة.

ولكي يمكن الإجابة عن هذا التساؤل، فإني أود أن أشير إلى الأمور الآتية:

أولاً: إن الفلسفة الوجودية قد نشأت في الواقع الحضاري الأوروبي في القرن الماضي، فهي بذلك منفصلة وبعيدة، بل وغريبة، عن الواقع العربي

المعاصر، فإذا حاولنا إضفاء الصبغة العربية عليها، فإننا نكون قد استوردنا فلسفة أجنبية وحاولنا صبغها بالصبغة العربية، مع أنه من المفترض أن تكون الفلسفة نابعة من الواقع الحضاري معبرة عنه.

ثانياً: لقد نشأت الفلسفة الوجودية في ظل المسيحية البروتستانتية التي كان يعتنقها كيركجورد مؤسس المذهب الوجودي، ثم اتخذ المذهب الوجودي بعد ذلك اتجاهاً مضاداً للدين بدأ بمهاجمة كيركجورد للمسيحية. ولذلك تعد الفلسفة الوجودية غريبة تماماً على الفكر العربي الذي يتمسك ـ في أغلب الأحيان ـ بالإسلام... وقد صرح الدكتور عبد الرحمن بدوي نفسه أن هذه العقبة من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إزالتها بتقديم فكر كيركجورد الوجودي في صورة عربية.

ثالثاً: يرى بدوي أن شأن المذهب الوجودي بالنسبة للحضارة العربية الناشئة في عصرنا الحاضر هو نفسه شأن مذهب الأفلاطونية المحدثة بالنسبة للحضارة العربية السالفة، من حيث إن كلاً منهما يقوم على الحد الفاصل بين الحضارتين المتداعية والناشئة[12].

ولما كان مذهب الأفلاطونية المحدثة لم يشكل الفلسفة العربية الإسلامية الحقيقية، إذ كانت المذاهب الفلسفية للفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة غير معبرة تماماً عن الحضارة الإسلامية، وغير متفقة تماماً مع الدين، ولذلك كانت ضعيفة الأثر في ازدهار الحضارة الإسلامية بينما كانت مذاهب أخرى، وخاصة مذاهب المتكلمين، أكثر قوة في التأثير في ازدهار الحضارة الإسلامية، لأنها كانت معبرة عن واقع تلك الحضارة ومتفقة مع الدين. ولذلك قال المستشرق الفرنسي آرنست رينان: «إن الفلسفة الإسلامية الحقيقية ينبغي أن تُلتمس في مذاهب المتكلمين»[13]. لذلك فإنه إذا كانت الفلسفة العربية المعاصرة هي الفلسفة الوجودية فإنها ستكون غير نابعة من الواقع الحضاري العربي المعاصر، ولن تكون مواكبة لازدهار هذه الحضارة، بل لا بد أن تظهر إلى جانبها فلسفات أخرى.

وطبقاً لذلك، فإنني أستطيع أن أقول إن المذهب الوجودي لا يصلح أن يكون فلسفة عربية معاصرة تعبر عن روح هذه الحضارة المنشودة وتواكبها في ازدهارها المرتقب.

ولكن هذا لا يعني أني أنكر إمكان قيام مذهب فلسفي وجودي عربي معاصر، ولكن سيكون وجوده هامشياً إلى جانب فلسفات عربية معاصرة أخرى مقترحة مثل «الجوانية» التي دعا إليها الدكتور عثمان أمين أو «التعادلية» التي دعا إليها توفيق الحكيم، وهي فلسفات لم توف حقها حتى الآن من التأصيل والتعميق والتنظير والدراسة.

10 ـ تعقيب:

هكذا تحدثت فيما سبق عن موقف الدكتور بدوي، وهو أحد عمالقة الفكر العربي المعاصر، من مسألة العلاقة بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي.

وإذا كنت قد أشرت إلى اتفاقي معه في بعض المواضع، فإن اختلافي معه في مواضع أخرى لا يعني أني أنكر قيمة فكره في وضع الدعائم الأساسية لفكرنا العربي المعاصر، إذ إن معالم هذا الفكر لا يمكن أن تتحدد بدون مثل هذه المناقشات.

وبعد....

فلعلي أكون ـ بهذه الدراسة المتواضعة ـ قد كشفت عن جانب هام من جوانب فكر بدوي المتعددة، هذا الجانب الذي يكاد أن يكون مهملاً من قبل الباحثين والدارسين في مجال الفكر الفلسفي عموماً، وفي مجال الفكر الفلسفي العربي خصوصاً.

الهوامش:

(1) انظر القائمة الكاملة لأعمال الدكتور عبد الرحمن بدوي في: مجلة «أدب ونقد» التي تصدر في القاهرة، العدد رقم 100، ديسمبر 1993، ص 67 وما بعدها.

(2) دكتور عبد الرحمن بدوي: (تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني)، وكالة المطبوعات، الكويت 1975، التصدير.

(3) دكتور عبد الرحمن بدوي: (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي)، وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الكويت ـ بيروت، الطبعة الثالثة ـ 1979، في 23 ـ 29.

(4) يعتبر المرحوم الأستاذ عباس محمود العقاد، فيما أعلم، أول مفكر عربي معاصر تحدث عن هذا الموضوع، وذلك في كتابه «أثر العرب في الحضارة الأوروبية».

(5) انظر بصفة خاصة. عباس محمود العقاد: (دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية)،

القاهرة 1969، ص149 وما بعدها، مقال بعنوان «تصوف إقبال من الهند أو من الإسلام».

(6) دكتور عبد الرحمن بدوي: (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي)، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت - بيروت 1982 ص71 وما بعدها، مقال بعنوان «أوجه التشابه بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي».

(7) انظر: (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) ص99 - 106.

(8) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص99.

استدراك: هل يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن المذاهب الصوفية - في ذاتها - لا قيمة لها ولا ثراء فيها إلا إذا أضفينا عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودي: هذا ما أفهمه من كلامه هنا، وهذا ما اختلف معه فيه.

(9) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص99 - 100.

(10) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص106.

(11) عن موضوع الموت عند الصوفية انظر: دكتور أبراهيم محمد تركي: فلسفة الموت عند الصوفية، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا 1994.

(12) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص8.

(13) أورده: الشيخ مصطفى عبد الرازق: (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1966، ص 12.

بدوي واكتشاف العناصر الوجودية
في المذاهب الصوفية

د. حسن حمّاد(*)

تمهيد: القراءة الوجودية للتراث:

هناك قراءات مختلفة للتراث: هناك قراءة ماركسية، وأخرى بنيوية، وقراءة وجودية، والأخيرة تعني قراءة وتفسير التراث استناداً إلى مقولات الفلسفة الوجودية الغربية، وقد يعترض بعض النقاد على مثل هذه القراءات بوصفها نوعاً من الفهم المتعسف لهذا التراث، ونقلاً لأفكار من بيئة وظروف غريبة إلى بيئة وظروف مغايرة، بكل ما ينطوي عليه ذلك الأمر من مخاطرة نظراً لتمايز واختلاف البيئتين. وبرغم أن دافع هؤلاء النقاد يكون ـ في غالب الأمر ـ الخوف على التراث من أن يفقد أصالته وتميزه ونقاءه، إلا أنني أعتقد أن الدافع المستبطن في وجدانهم الفكري هو حساسيتهم وكراهيتهم لكل ما هو غربي وحداثي سواء كان وجودياً، أو ماركسياً، أو بنيوياً. . . الخ، ويؤمن كاتب هذه السطور أن التراث ليس ملكية خاصة لأحد، وإنما هو ملك للإنسانية وللتاريخ وبوسع أي كاتب أو مفكر أن يقرأ هذا التراث بعيون وجودية أو ماركسية لا ضير في هذا. فالنص التراثي نص مفتوح بل إنه يتحمل عدة أوجه ويمتلك عدة أبعاد، ويستطيع أن يتفاعل بآليات مختلفة مع ظروف الواقع المتغير. وهذا ما يخلق حياة وتواصلاً داخل النص، وإلا تحول

(*) قسم الفلسفة ـ آداب الزقازيق.

النص إلى «تابو» أو جسد ميت، أو كما أسميناه في مقال سابق «التراث الجثة»[1]، ثم إننا لا ننسى أمراً آخر، وهو أن فكرة النقاء الثقافي أو الحضاري فكرة وهمية لا تقل عن زيف فكرة نقاء الجنس أو العنصر، فهناك تلاقح متبادل بين مختلف الحضارات يجعل هذا الادعاء يسقط في العنصرية والنزعة الشوفينية الضيقة.

من هنا نرى أن النص التراثي نص مفتوح تماماً ويحتمل التأويل، ولكل مفكر مطلق الحرية في أن يقرأه بأي منهج يشاء طالما أنه يستطيع أن يكتشف فيه العناصر والأبعاد التي تؤكد رؤيته الخاصة. وفي هذه المقالة سأحاول أن أتتبع محاولة د. عبد الرحمن بدوي في الكشف عن ينابيع أو جذور الوجودية داخل التراث الصوفي، وأظن أن هذه المحاولة تكشف عن قدرة إبداعية عالية وجرأة فكرية هائلة لا يمتلكها سوى مفكر كبير في قيمة وقدر د. بدوي.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن د. بدوي من أكثر المفكرين الذين منحوا الوجودية اهتماماً خاصاً، يتجلى هذا في ترجماته ومؤلفاته ومبتكراته، والوجودية ليست كما يحلو للبعض أن يختزلها بوصفها «تقليعة فكرية» ظهرت بعد الحرب الثانية، وإنما هي فلسفة تبحث بشكل أساسي أزمة الوجود البشري من خلال التركيز على بعض القضايا مثل: الموت، والوجود الإنساني، والعدم، والحرية، والقلق، والاغتراب، والعذاب الإنساني، والمشاعر، والسأم... الخ، وهي كلها قضايا كانت ولا زالت تطارد الإنسان منذ بداية الخليقة وحتى عصرنا الراهن، من هنا فإن الوجودية ليست هي فقط ابنة هذا العصر، وإنما هي ابنة الإنسان، ومن ثم فالوجودية لن تموت برغم كل دعاوى هواة دفن المذاهب والفلسفات.

التصوف والوجودية: أوجه التلاقي والاتصال:

يرى د. بدوي أن التصوف والوجودية يلتقيان من خلال ثلاثة وجوه:

المبدأ، والمنهج، والغاية، ولنتناول ذلك بشيء من التفصيل...

1 ـ التأكيد على الوجود الذاتي (الإنساني).

نقطة بداية كل من الوجودية والتصوف هو الذاتية، فالنزعة الصوفية «ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي

الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماماً»[2].

إن الصوفية تقوم على مذهب الذاتية، أي إنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات، الذات المفردة، ولهذا ليس للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية، ومن ثم كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود، وهذا الترافق يعني إحلال الوجود الذاتي شيئاً فشيئاً محل الوجود الفيزيائي أو الخارجي، وهذا ما يقصده الصوفية بمصطلح «التجريد» وهو على حد تعبير ابن عربي: «إماطة السِّوى والكون عن القلب والسر»[3].

والمعنى الذي يقصده ابن عربي هنا هو التحرر من الوجود غير الذاتي كالآخرين والأشياء، والعالم، حتى يتلاشى كل شيء ولا يبقى غير الذات وحدها بمسؤليتها الكاملة. وقد ارتبطت هذه النزعة الذاتية بنوع من العزوف عن الحياة الاجتماعية، فقد ذكر «الشهرزوري» أن الشيخ «السهروردي» كان يبدي احتقاراً لكل مظاهر السلطان والمتع الدنيوية، وكان في بعض الأحيان يرتدي ثوباً واسعاً طويلاً وعمامة زاهية الألوان، وأحياناً يبدو في ثياب مهلهلة، وكثيراً ما كان يرتدي خرقة الصوفية، وهذا النوع من عدم الاكتراث بالحياة الاجتماعية كان ينبع لديه من استقلال ذاتي مطلق[4].

ويعثر د. بدوي على أنقى تأكيد لدعواه من خلال فكرة «الإنسان الكامل» التي تعتبر من أهم مقولات الصوفية. وفكرة الإنسان الكامل ورد ذكرها في مؤلفات ابن عربي من خلال مقولة «الإنسان الأسمى»، ثم ظهرت في كتاب لمؤلف متأخر بمقدار 200 سنة تقريباً، هو كتاب «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلي (المتوفى عام 1410م)، والكتاب الأخير لا يفعل شيئاً سوى أنه يقدم عرضاً أوجز وأعم لفكرة ابن عربي عن الإنسان الكامل[5].

والإنسان الكامل كما يعرّفه «الجرجاني»: «هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية والجزئية». ومعنى هذا أن الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي الوحيد. والقول بوحدة الوجود يقتضي رد الوجود إلى الله، ورد الله إلى الإنسان الكامل، وبالتالي ينتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان وتلك أعلى درجات الذاتية[6].

ويماثل د. بدوي بين فكرة «الإنسان الكامل» في التصوف وفكرة «الأوحد» لدى كيركيجور، فالصفات التي يخلعها كيركيجور على «الأوحد» تناظر الصوفي الكامل لدى المتصوفة، فالأوحد يحيا في ذاته وحدة هائلة، فهو صامت كالقبر، هادىء كالموت. الوحدة وطنه الحقيقي، والصمت هو مصدر نشوته المستمرة، إذ من خلال هذا الصمت تنمو الحياة الداخلية حتى تبلغ مرتبة البكارة، والطهارة الأولى، والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة أو ضحية، وبالتالي فعليه أن يحقق الاستشهاد وأن يشعر دائماً بالمثول أمام الله. أو كما يقول كيركيجور: «أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك... وحيداً مع ذاتك أمام الله»[7].

وكل هذه الصفات التي يخلعها كيركيجور على الأوحد تنطبق على الأوصاف التي يقول بها المتصوفة، فقد مجدوا الصمت بنبرات حادة لا تقل عن تلك التي نجدها لدى الفيلسوف الغربي، كما أنهم تغنوا بالخلوة، جعلوها شرطاً للحياة الصوفية، وذهبوا إلى أن الصوفي فريسة، فريسة الحق، وهذا ما عبر عنه الحلاج بكلمات مخضبة بلون الألم والعذاب: «على دين الصليب يكون موتي»[8]. وفي قوله أيضاً: «أعلم أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني... اقتلوني تؤجروا وأسترح... ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي».

ولا يكتفي د. بدوي بإظهار عملية التماثل والتشابه بين فكرتي الكامل والأوحد، ولكنه يواصل محاولته، فيبحث عن أوجه التلاقي أيضاً بين بعض المفاهيم التي تتكرر في المذهب الوجودي مثل: سبق الوجود للماهية، والقلق، والعدم. والأحوال عند الصوفية، وأعتقد أننا لسنا بحاجة إلى الوقوف حيال هذه المفاهيم، ونحيل القارىء إلى كتاب د. بدوي للإلمام بالتفاصيل.

2 ـ المنهج:

يرى د. بدوي أن العصب الرئيسي للفلسفة الوجودية أنها فلسفة تحيا الوجود، وليست ـ كالفلسفات الأخرى ـ مجرد تفكير في الوجود، والفلسفة بالمعنى الأول يحياها صاحبها في تجاربه الحية وفي مواقفه الحياتية. أما الفلسفة بالمعنى الثاني، فهي تأمل مجرد للحياة من خارجها، ودراسة للوجود من حيث هو موضوع. من هنا بوسعنا أن نعثر على البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا

الوجود بوصفه تجربة لدى بعض المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور. ونذكر منهم ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ سقراط في العصر اليوناني، والحلاج والسهروردي والتوحيدي في العصور الوسطى. وبسكال وكيركيجور في العصر الحديث[9].

وقد توقف د. بدوي عند أبي حيان التوحيدي في تحقيقه لكتاب «الإشارات الإلهية» بوصفه منتمياً لهذا التيار المتسع الذي لا يمارس التفلسف بوصفه فعلاً عقلياً مجرداً، وإنما بوصفه تجربة حية معاشة، وأسلوب الكتاب كما يصفه د. بدوي: «...بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدي، وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصي... وهذا الاستقلال الروحي دليل قوي على النضوج وغنى التجارب في حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد»[10].

ويمكن لنا أن نضيف إلى ملاحظات د. بدوي أن كتاب «الإشارات» يلتقي في عدة أوجه مع كتاب كيركيجور: «الخوف والقشعريرة»، وأيضاً مع كتاب بول تيليش «زعزعة الأساسات»، فكل منهما يحمل تلك الروح المستسلمة الخاشعة الخاضعة، وكل منهما يعبر عن مرارة اليأس من الناس والدنيا، وكل منهما أيضاً صادر عن إحساس عميق بالاغتراب ورغبة عارمة في الانعتاق والخلاص، لكن دون تجاوز لجدران الذات[11].

ويتخذ د. بدوي من كيركيجور ـ بشكل خاص ـ دليلاً على التشابه مع متصوفة الإسلام، فيشير إلى أن المنهج الذي بدأ منه كيركيجور تحليلاته الوجودية هو الاعتماد على القصص الديني في تفسير الوجودية. وهذا بعينه ما فعله صوفية الألم، وبخاصة الحلاج والسهروردي وابن عربي. فالحلاج قد تمثل حياة المسيح فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها في صورة إجمالية يمكن أن تصلح أساساً لتحليلات وجودية، ويمتاز الحلاج عن بقية الصوفية المسلمين ـ فيما عدا السهروردي إلى حد ما، وابن سبعين إلى حد كبير ـ بأنه استطاع أن يحيا فلسفته تماماً كما فعل كيركيجور، فلقد أراد الحلاج أن يجعل فلسفته وجوداً، أي أن يحيا آراءه، ويكون في تجاربه الحية تصويراً لمذهبه في الوجود. من هنا يصعب علينا فصل حياة الحلاج عن فكره، فقد حِيِيَ ما قال وقال ما حِيِيَ[12].

وما يقال عن الحلاج يقال ـ إلى حد ما عن السهروردي أيضاً، فهو مشارك في الفلسفة الوجودية، كما يشير إلى ذلك «هنري كوربان» في دراسة بعنوان: «السهروردي الحلبي، مؤسس المذهب الإشراقي»[13].

أما عن ابن سبعين فهو شخصية غريبة وشائقة بأقوالها وأفعالها، وخاصة فعلها النهائي الحاسم الذي قضت به على حياتها، فمسلكه يمثل قراراً وجودياً من الطراز الأول، ونعني بذلك انتحاره بقطع أحد شرايينه، وهو عمل إرادي واع يصعب أن نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي[14]، ولعل الموقف الوجودي في واقعة انتحار ابن سبعين يذكرنا بمفكر وجودي آخر هو التوحيدي الذي اختتم حياته بموقف عبثي وعدمي تماماً هو إحراق كتبه في آخر عمره، ويبدو أنه أحرقها «لقلة جدواها» كما يقول ياقوت في «معجم الأدباء»[15].

3 ـ الغاية:

الحق أن د. بدوي لم يشر بشكل مباشر إلى الغاية المشتركة لدى كل من الوجودية والصوفية، ويبدو أن الكلام عن الغاية متضمن في المبدأ الذي ينطلق منه كلا التيارين، وهو تأكيد الذاتي في مقابل الموضوعي، وبوسعنا أن نبلور هذا الهدف في عبارة موجزة هي: «إنقاذ الفردية الإنسانية»، إن كلا من الوجودية والصوفية يقومان على هذا المبدأ: إنقاذ الفرد. وإن كانت الوجودية الملحدة لها موقف مغاير تماماً للسياق الذي يعالج فيه د. بدوي الموضوع، أعني إنهم يقولون بأن خلاص الإنسان يكون بمقاومة الخضوع لأي حقيقة متعالية، بل إنهم يقيمون صراعاً بين الله والإنسان، إما الإنسان أو الله، غياب الإنسان معناه حضور الإله، وغياب الإله معناه حضور الإنسان[16].

وقد أشار د. بدوي ـ وإن كان بصورة عارضة ـ إلى وجود تيار فكري وإلحادي سابق للتيار الوجودي الملحد في الغرب، وهو جماعة الشعراء المعروفة باسم «عصابة المجَّان» على حد تعبير ماجنها الأكبر «أبو نواس». فنزعة العبث والشك السارية في فكرهم يُقصد منها كما يقول بدوي: «...السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي يشعر بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضي، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المكون

من لحم ودم. ولم يكن عبثاً أن أكد (بشار) لصاحبته (عبدة) أنه «من لحم ودم» أي إنه كائن حي عيني يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالاً كاذباً أو هيكلاً نورانياً مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون»[17].

ألا تذكرنا إشارات د. بدوي تلك بما قاله الفيلسوف الوجودي «أونامونو» في تعريفه للفيلسوف الوجودي عندما ذهب إلى «. . .إن كل فيلسوف هو إنسان من لحم وعظام، وهو يخاطب أناساً من لحم وعظام مثله. ولو ترك ليفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، وبلحمه وعظامه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذي يتفلسف»[18].

عموماً فإن د. بدوي في تأكيده على دور التصوف ـ أو إن جاز التعبير (التصوف الوجودي) ـ في إنقاذ فردية وإنسانية الإنسان يعتمد بصورة أساسية على فكرة «الإنسان الكامل»، فهذه الفكرة ـ في رأيه ـ تجعل من الإنسان مركز الكون، ومن أهم الفلاسفة الذين قالوا بهذه الفكرة محيي الدين بن عربي، خاصة في كتابيه «عقلة المستوفز»، «فصوص الحكم». ففي الكتاب الأول. وضع بابا خاصاً عنوانه: «باب الكمال الإنساني» وقال فيه: «إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً، جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء. . .»[19] وينتهي د. بدوي من تحليل هذه النصوص وغيرها إلى «. . .أن الإنسان لم يمجد بل ويؤله بقدر ما ظهر في الفكر العربي وبخاصة عند ابن عربي ومن تبعه»[20].

أيا كان الأمر فإن المؤكد هو أن تمجيد الفرد لدى الصوفية يعتمد ـ بشكل أساسي ـ على التوحد بقيمة مطلقة هي الله، ويبدو أن هذا الأمر جعل د. بدوي مضطراً إلى أن يتكيء بصورة أساسية على نصوص كيركيجور، ولا يلجأ إلى غيره من فلاسفة الوجودية إلا فيما ندر.

تعقيب:

وبعد هذا العرض الموجز لقراءة د. بدوي الوجودية للتصوف، يبقى

السؤال: ما الفائدة التي يمكن أن نجنيها من وراء اكتشاف العناصر الوجودية في فكر المتصوفة، وإلى أي حد كانت تلك المجادلة صائبة؟

الحق أن هدف د. بدوي من وراء إظهار العنصر الوجودي في التصوف الإسلامي هو الكشف عن النزعة الإنسانية الكامنة وراء هذا الفكر، والتأكيد على تمجيد المتصوفة للإنسان بوصفه الهدف والغاية، ولا شك أن مثل هذا الفهم يمكن أن يقرب التصوف من الواقع الإنساني المعيش ويخلق حواراً من التواصل والتقارب بين هذه التجربة الوجدانية الخاصة والتجربة الإنسانية بشكل عام ويبدو أن د. بدوي قد استشعر فينا هذه الحيرة، فقدم لنا إجابة مؤداها أن هذه الدراسة لها هدفان؛ الأول: «أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونضفي عليها نوراً وهاجاً من التفسير الوجودي الحديث، حيث تتبدى بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية» الثاني: «أن يكون في هذه الدراسة. . . نوع من الاستفادة والاستلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود، ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركيجور ومن إليه ممن يعرفون بآباء الوجودية الأوروبية. وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولاً من تاريخنا الروحي».

أما الشق الثاني من السؤال: وأعني به إلى أي حد كانت هذه المحاولة صائبة؟ فالحق إن محاولة إيجاد صلات قربى وتشابه بين فكرين ينتميان إلى زمنين وبيئتين مغايرتين لينطوى على قدر هائل من المخاطرة والجهد والإبداع، وكأي مخاطرة لا بد وأن تحمل في داخلها إمكانات إيجابية وأخرى سلبية. وأظن أن د. بدوي كان موفقاً إلى حد كبير في تلمس أوجه الشبه والتلاقي بين فكر كيركجور بوصفه الوجودي المؤمن، والنزعة الصوفية لدى الحلاج والبسطامي والسهروردي. مثلما كان موفقاً أيضاً في العثور على أوجه التماثل والمشابهة بين شخصية التوحيدي وكافكا. إلا أنه لم يكن موفقاً إلى حد ما في تلك الاقتباسات التي كان يلجأ فيها أحياناً إلى بعض الفلاسفة غير المتدينين، مثل هيدجر مثلاً، لأن طبيعة الفكر الهيدجري تباعد بينه وبين النزعة الصوفية لدى متصوفة الإسلام.

ومع ذلك فإن هذا النقد أو هذه الملاحظة لا تقلل من شأن تلك المحاولة

الإبداعية التي قام بها هذا المفكر الكبير، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى مثل تلك التحليلات والرؤى الحديثة التي تعلي من شأن كل ما هو مهمل ومستبعد ومهمش في تراثنا العربي الإسلامي، وأعتقد أن هذا هو الطريق الوحيد للتحرر من هذا الموات الذي يرين على عقولنا ومن التلبد والسكون الذي اعتدناه من تقديس سلطة الماضي، والركون إلى الحلول الجاهزة، والاعتماد في مساجلاتنا الفكرية على إرهاب الخصوم بالنصوص، والسقوط في وهم كبير اسمه امتلاكنا للحقيقة!!

الهوامش:

(1) انظر مقالنا: سؤال الهوية، مجلة «سطور» العدد الأول ديسمبر 1996 ص28.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: الإنسان والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات الكويت 1982، ص74.

(3) مقتبس من المرجع السابق، ص74.

(4) د. عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار سينا، الطبعة الثالثة 1995، ص ص156 ـ 157.

(5) د. بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت الطبعة الثانية 1976، ص ص67 ـ 68.

(6) د. بدوي: الإنسان والوجودية في الفكر العربي، ص75.

(7) المرجع السابق: ص67.

(8) المرجع السابق نفس الصفحة.

(9) المرجع السابق: ص ص76 ـ 77.

(10) د. بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة 1973، ص15.

(11) د. بدوي: مقدمة كتاب «الإشارات الإلهية» لأبي حيان التوحيدي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت الطبعة الأولى، 1981، ص34.

(12) انظر مقالنا: الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي، دراسة فلسفية من خلال الفكر الوجودي، مجلة (فصول)، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف 1995، ص69.

(13) د. بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص ص102 ـ 103.

(14) قام د. بدوي بترجمة هذه الدراسة في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام» ص147 وما بعدها.

(15) د. بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ص104.

(16) د. بدوي: الإشارات الإلهية ص ص22 ـ 23.

(17) انظر كتابنا (الإنسان وحيداً، دراسة في مفهوم الاغتراب في الفكر الوجودي المعاصر)،

الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة مكتبة الشباب العدد 39، ص 72 وما بعدها.

(18) د. بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، دار سينا، الطبعة الثانية 1993، ص11.

(19) Quoted: fohn Macqusrie: Existentialism. Penguin Book. N.Y. 1973.P2.

(20) د. بدوي: الإنسان والوجودية في الفكر العربي ص ص43 ـ 44.

(21) المرجع السابق: ص49.

بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر

د. عطية القوصي[*]

في السنوات الخمس الأخيرة أصدر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي في باريس مجموعة كتب إسلامية باللغة الفرنسية يدافع فيها عن الإسلام وعن نبي الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام، وعن كتاب الإسلام المقدس القرآن الكريم. وقد أعلن الدكتور بدوي في مقدمة كتبه هذه أنه كتبها ليدافع بها عن الإسلام المستهدف هذه الأيام من قبل كتاب الغرب، وبسبب الحملة المسعورة التي تشن الآن في أوروبا وفي أنحاء كثيرة من العالم ضد الإسلام وضد المسلمين، لا لذنب اقترفوه ولكن بسبب عداء قديم للإسلام أشعل ناره سوء فهم كتّاب الغرب لطبيعة هذا الدين، خلال العصور الوسطى وخلال العصر الحديث.

وقد صدر الكتاب الأول سنة 1989 تحت عنوان: «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» Defense du Coran contre ses Critiques وصدر الكتاب الثاني في العام التالي تحت عنوان: «دفاع عن حياة النبي محمد ضد المنتقصين لقدره» Defense de la vie du Prophete Muhammad contre ses Detracteurs وجعل عنوان الكتاب الثالث، الذي لا يزال تحت الطبع: «الإسلام كما ارتآه ڤوليتر، وهيردر، وجيبون، وهيجل» L'Islam vu Par Voltaire, Herder, Gibbon, Hegel.

(*) أستاذ التاريخ، آداب القاهرة.

وفي مقدمة الكتابين اللذين صدرا أوضح الدكتور بدوي سبب تصديه لهذا العمل ليصحح به الفكر المغلوط عند كتاب الغرب والمستشرقين، وليبيّن لهم الحقائق التاريخية، التي أعمى تعصبهم ضد الإسلام رؤيتها، وحجب عن أعينهم جهلهم بالتاريخ الإسلامي معرفتها.

يقول د. بدوي في مقدمة كتابه (دفاع عن القرآن) ما نصه: القرآن، وكونه الأساس الجوهري للإسلام، كان هدفاً رئيسياً لهجوم كل من كتب ضده، في الشرق مثلما في الغرب، وذلك منذ قبيل النصف الثاني للقرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، حتى الآن، ولقد بدأ يوحنا الدمشقي (حوالي 650 ـ 750م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن، ثم تبعه في ذلك إثيوميوس زيجابنيوس، ثم نيكيتاس البيزنطي في مقدمة كتابه «نقض الأكاذيب الواردة في كتاب العرب المحمديين (المسلمين)»: Confutatio Falsi Libri Quem Scripsit Muhamades Arabs.

ولقد صدرت هذه الكتابات، وغيرها، باللغة اليونانية، غير تلك التي تضمنت الهجوم على القرآن، وقد كتبت بالسريانية والأرمنية والعربية.

وبسقوط القسطنطينية في يد المسلمين 1453، توقف الهجوم البيزنطي على القرآن والإسلام، وتولت أوروبا المسيحية الأمر من بعد؛ فبدأ الكاردينال نيقولا دي كوسا (1401 ـ 1464) مسيرة الهجوم الجديدة، وكان البابا بيوس الثاني قد دعاه إلى ذلك، فكتب نيقولا رسالة هجاء في القرآن تحت عنوان «غربلة القرآن» Cribratio al chorani في ثلاثة كتب نشرت في بال بسويسرا سنة 1543.

وقام عدد من الآباء الدومينيكانيين والجزويت بنشر كتب هاجموا فيها القرآن والإسلام ومنهم: دينيس الأمين، والفونس سبينا، وجان دي تيريكر يماتا، ولويس فيف، وميشيل نان. وجاء كتاب لوديفيكو مرعشي Lodovico Marracci: Al Corani Textus Universus (1612 ـ 1700) «القرآن نص عالمي» في أربعة أجزاء، وقد نشر في بادوا سنة 1698، ويعتبر هذا الكتاب من أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام، وهو مملوء بالأخطاء القاتلة والمجادلات الساذجة اللامعقولة، وللأسف تكررت نفس هذه الأخطاء وهذه التجاوزات في كل الدراسات المتصلة بالقرآن والتي قام بها المستشرقون الأوروبيون خلال القرنين التاليين لظهور كتاب مرعشي.

حقاً، فإنه بداية من منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل ما في وسعهم ليبدوا موضوعيين في كتاباتهم وفي جعل كتاباتهم أكثر دلالة وأكثر جدية وموضوعية، وأكثر تدقيقاً في المنهج اللغوي، لكن دون فائدة، ذلك لأن الدوافع الداخلية التي تضطرم بالحقد في قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبي الإسلام ظلت كما هي بل ازدادت تأججاً. وبرغم أن هؤلاء الكتاب قد توفرت لهم أدوات فهم اللغات منذ بداية القرن الأخير حتى يومنا هذا، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات، إلا أنهم أصروا ـ كما يقول بدوي ـ على تقديم نظرياتهم الخاطئة، من خلال تصوراتهم الزائفة للمشاكل المكذوبة التي وضعوها حول القرآن، وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها. ومن أجل ذلك تصدينا في كتابنا هذا لفضح هذه الجرأة الجهولة عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن. ويلخص سبب التردي الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالي:

1 ـ جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية.

2 ـ ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية.

3 ـ سيطرة الحقد على الإسلام الذي ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم على عقولهم وتسبب في عماء بصيرتهم.

4 ـ نقلُ المستشرقين الأكاذيب حول القرآن والإسلام بعضهم عن بعض وتأكيدهم لها، وتمثل ذلك في كتابات كل من: هرشفيلد، وهورڤيتز، وسبير، وجولدزيهر، ونولدكه، ومرجليوث.

... واختتم د. عبد الرحمن بدوي مقدمة كتابه هذا بقوله: «.. وإننا سوف لا نعالج في كتابنا هذا كل القضايا التي بحثها المستشرقون عن القرآن، ولكن سوف نتعرض لأكثرها أهمية، متقيدين بفترة زمنية تنحصر ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف قرننا العشرين. ومنهجنا في بحثنا هذا هو المنهج الوثائقي والموضوعي الواضح، وهدفنا كشف القناع عن العلماء الكاذبين الذين قدموا الضلال والتزوير لشعب أوروبا ولغيره من الشعوب، وبإبراز الحقيقة الواضحة سيحرز القرآن النصر على منتقديه».

وفي مقدمة كتابه «دفاع عن حياة النبي محمد» يعبر د. بدوي عن مدى خيبة

الأمل التي اكتشفها في بعض المستشرقين ومدى الصدمة التي صدمها حيال من كان يكن لهم الاحترام الكبير فيما سبق أن كتبوه في الأدب والفلسفة فيما كتبوه عن الإسلام وعن نبي الإسلام. فلقد اكتشف سذاجة معلوماتهم عن الإسلام وجهلهم المطبق عن نبي الإسلام وعن التاريخ الإسلامي عموماً، وتعصبهم المقيت وتحاملهم الشديد في كل ما كتبوه وقدموه للعالم طوال قرون عديدة. ولقد صرح د. بدوي في مقدمته بأنه بعد أن درس هذا الكم الهائل من الكتابات الزائفة التي كتبها المستشرقون عن الإسلام ونبيه بعد أن تكشف له هذا الزيف والتضليل المتعمد والمتحامل، قام بتأليف هذا الكتاب دفاعاً عن نبي الإسلام. وصرح بأنه خاطب من خلاله أولئك الذين يبغون معرفة الحقيقة وتحري الأمانة فيما يتصل بالموضوعات التي تشغل بالهم وتحظى باهتماماتهم. ويقول في هذه المقدمة إنه يقدم كتابه لهم يصحّح فيه ما سبق أن كتبه كتاب البيزنطيين والأوروبيين خلال قرابة اثني عشر قرناً في موضوع حياة النبي محمد. «ولهذا رأينا، بعد فحصنا لهذه المؤلفات ودراسة طبيعة وتكوين هؤلاء المؤلفين العلمي، الذين تظاهروا بالأخذ بالتوثيق العلمي، أنهم غالباً ما يكونون متعصبين لمعتقداتهم الدينية وانتماءاتهم القومية والعرقية، وأن أياً منهم لم يرجع إلى مصدر واحد صحيح وثقة عن حياة محمد، رغم تملكهم ووقوع كل مصادر التنوير في أيديهم. ولهذا السبب اضطررنا - ها هنا - أن نفضح تجاوزاتهم وأن نكشف أخطاءهم، وأن نفند ونرد على افتراءاتهم وأن نقوّم أحكامهم المبنية، في غالبها، على وقائع خاطئة وأوهام كاذبة. كل هذا من خلال هدف قصدنا به القارىء غير المسلم نقدم له الإسلام خالصاً ودون رتوش، ونقدم له شخصية نبيّه من خلال تصور صحيح ومنصف وعادل».

وفي تمهيد هذا الكتاب الذي جعل د. بدوي عنوانه: «أسطورة محمد في أوروبا، عشرة قرون من الادعاء الباطل والافتراء» يستهل د. بدوي هذا التمهيد بهجوم شديد على المستشرقين والكتاب المسيحيين الذين تناولوا في كتاباتهم الإسلام وسيرة النبي محمد خلال قرون عديدة بقوله بما نصه: «بالخوض في تاريخ الفكر الأوروبي عبر العصور، ومفهوم كتاب الغرب عن محمد نبي الإسلام، فقد ذهلت تماماً لمّا تأكد لي شدة جهلهم في هذا الأمر، وسوء طويتهم الواضح، وأوهامهم العتيقة البالية، وتعصبهم الأعمى المقيت، وإصرارهم على التمسك بالجهل المطبق، وعدم الرغبة في تصحيح كل ما يخص أمر خصمهم. ولا يقتصر

ذلك على الفرد العادي منهم أو الإنسان البسيط والساذج، ولكنه ينسحب على كبار علمائهم من فلاسفة ورجال دين ومفكرين ومؤرخين وغيرهم.

ولم يقتصر ذلك الأمر على القرون الأولى للعصور الوسطى، ولكنه امتد ـ أيضاً ـ إلى القرون التي بدأ الفكر الأوروبي ينطلق فيها من عقاله، وأعني بذلك: القرون من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر. وللأسف فإنه طوال هذه القرون لم تتوافر في مفكر واحد من مفكري أوروبا الشجاعة في تحري المعرفة الحقة والموضوعية عن الإسلام وعن نبي الإسلام. فلا ألبرت الكبير أو توماس الأكويني ولا روجر بيكون في القرن الثالث عشر، ولا فرانسيس بيكون أو بسكال أو سبينوزا في القرن السابع عشر، لا أحد من هؤلاء بذل أدنى جهد لفهم الإسلام وحقيقة دعوة نبي الإسلام». ولقد أورد د. بدوي شهادة كاتب منصف من كتّاب أوروبا يدعى رينان، شهد على تحامل أبناء جنسه وملّته من المستشرقين على محمد، يقول رينان: «لقد كتب الكتاب المسيحيون تاريخاً غريباً عن محمد... إنه تاريخ يمتلىء بالحقد والكراهية له. لقد ادعوا بأن محمداً كان يسجد لتمثال من الذهب كانت تخبئه الشياطين له ولقد وصمه دانتي بالإلحاد في رواية الجحيم، وأصبح اسم محمد عنده، وعند غيره، مرادفاً لكلمة كافر أو زنديق. ولقد كان محمد في نظر كتاب العصور الوسطى تارة ساحراً وتارة أخرى فاجراً شنيعاً ولصاً يسرق الإبل، وكاردينالاً لم يفلح في أن يصبح بابا فاخترع ديناً جديداً أسماه الإسلام لينتقم به من أعدائه، وصارت سيرته رمزاً لكل الموبقات وموضوعاً لكل الحكايات الفظيعة».

ويسرد د. بدوي في هذا التمهيد تأثير كتاب «أسطورة محمد في الغرب» الذي وضعه الإسكندر الأنكوفي على كتاب أوروبا بداية من القرن التاسع الميلادي وحتى القرن الرابع عشر، بداية بالمؤرخ البيزنطي ثيوفان (751 ـ 818م) الذي أورد في كتاب تأريخه موت محمد على يد عشرة من رجال اليهود بعد أن رأوه يأكل لحم الإبل المحرم أكله على اليهود وبعد أن ظنوا أنه المسيح. كذلك قوله بأن محمداً ارتحل إلى فلسطين وتحاور هنالك مع اليهود والنصارى وأنه اقتبس منهم كل ما ورد في التوراة والإنجيل. وعلى نهج ثيوفان سار كل من الزاوية أنستاس (توفى قبل سنة 886م)، وقنسطنطين بورفيروجينيتا (905 ـ 959م) وسدرينو (ت

1057م)، وزونادا (ت ـ 1130م) وغيرهم في كل ما يتصل بسيرة محمد ورواية كل الأباطيل التي أوردها ثيوفان.

وذكر د. بدوي أن هذه الأسطورة أخذت اتجاهاً آخر عند الراهب جيوبرت رئيس دير نوجينت (1052 ـ 1124م) فظهرت أسطورة جديدة تقول بأن بطريرك الأسكندرية حين مات أراد راهب أن يخلفه في وظيفته لكنه طرد من الكنيسة فوسوس له الشيطان بأن يعلن بأنه المسيح، ولقد قام هذا الراهب واسمه ماثوموس (وهي التسمية التي صار يكتب بها اسم محمد) بالزواج من أرملة غنية اسمها خديجة، وأشاع أنه نَبِيّ بين حشد من الناس. ولقد جاء ماثوموس ببقرة ووضع بين قرنيها كتاباً صغيراً وأخفى هذه البقرة عن أتباعه، وفي أحد الأيام أخرج هذه البقرة أمام العامة وجعلهم يقرأون الكتاب الصغير الذي كان بين قرنيها وقد وجدوا في هذا الكتاب جملاً تحلل لهم كلّ أنواع الفساد الأخلاقي، وتبيح لهم أكل كل اللحوم المحرم أكلها على الناس. ويتضح جليّاً أن هذه الأسطورة المضللة قد بنى واضعها قصتها على أمرين، أحدهما قصة الراهب بحيرى التي وردت في كتب السيرة، واسم «سورة البقرة» السورة الثانية الواردة في القرآن، ومن خلال هذين الأمرين نسج خيال كتاب أوروبا العصور الوسطى هذه الأسطورة المفرطة في الحماقة والغباء.

ومن الدور المكذوب للراهب بحيرى في حياة الرسول استنتج مسيحيّو العصور الوسطى أن الإسلام ليس إلا هرطقة مسيحية، وأن محمداً ما هو إلا منشق عن حضن الكنيسة المسيحية. وحتى يدعم هذا الافتراض قال بيير دي كلوني (ت 1156م) أن الاسم الحقيقي للراهب بحيرى هو سيرجيوس، وأن سيرجيوس كان من الهراطقة النساطرة، وأنه ارتحل إلى الجزيرة العربية وهنالك التقى بمحمد، ولقنه كلّ ما كان ينقصه من معرفة عن تعاليم كتابي العهد القديم والجديد، على التفسير النسطوري الذي لا يعترف بألوهية المسيح، إضافة إلى بعض الخرافات الواردة في الأناجيل المزيفة.

وواصل د. بدوي حديثه عن تأثير أسطورة ثيوفان على فكر كتاب الغرب عن حياة محمد بقوله إن «جاك دي ڤيتري» سار على درب من سبقوه في الادعاءات المضللة عن نبي الإسلام، بقوله إن محمداً كان قسيساً يدعى سوسيو، وقد أدانه

بابا روما بتهمة الهرطقة فنفي إلى الجزيرة العربية، وهنالك انتقم من أعدائه بادعائه النبوة، وأنه استقى تعاليمه من كتابي العهد، وأضاف إليهما ما وسوس له به الشيطان.

ووصف مارتين بولونكو Martin Polonco محمداً بأنه كان مجوسياً (زرادشتياً) وبأنه مدعٍ للنبوة ورئيس لقاطعي الطريق. وأنه أخذ تعاليمه على يد راهب يدعى سيرجيوس ومن وسوسة الشيطان له. ولقد قال المؤرخ فانسان دي بوڤيه Vincent de Beauvais نفس قول من سبقه من الكتاب المسيحيين بصدد سيرة محمد.

وذكر د. بدوي أن أسطورة بحيرى الراهب، تحولت فيما بعد إلى شكل آخر مفاده أن بحيرى (سيرجيوس) لم يكن هو الشمّاس المنشق عن الكنيسة ولكن محمداً ذاته هو الشمّاس المنشق وأنه كان يسمى نيقولا. ففي كتاب نيقولا Liber Nycolay نقرأ أن نيقولا، الذي هو محمد، كان واحداً من سبعة من شمامسة كاردينالات الكنيسة الرومانية، وقد ألم بعلوم كثيرة. وكان عارفاً بكلّ اللغات القديمة. وكان البابا آنذاك هو الكاردينال لورنزو وكان عجوزاً قد قارب على الموت. فأرسل الكرادلة إلى نيقولا يطلبون منه القدوم إلى روما لتعيينه بابا بسبب قرب موت البابا الحالي. ولما جاء نيقولا إلى روما ومثل أمام البابا دون إبداء الاحترام والتبجيل الواجب نحوه، عند ذلك غضب عليه البابا وحدد إقامته. لكن نيقولا غضب وارتحل إلى جزيرة العرب وصمم على الانتقام من البابا والكنيسة بتأليف عقيدة جديدة يخرب بها المسيحية ويبشر بها بين العرب.

وأضاف مؤلف كتاب نيقولا بأن نيقولا (محمد) قتل على يد رجل يهودي يدعى مرزوق، كان محمد يعشق زوجته التي كانت تدعى (كاروفا)، وأن أتباع محمد قتلوا مرزوقاً وكاروفا انتقاماً منهما لقتلهما محمد.

ولقد أورد بيير باسكاسيو ـ أيضاً ـ هذه القصة حين روى أن محمداً كان قد وقع في حب امرأة يهودية واستطاعت هي وأهل ملتها من اليهود أن يقتلوه بعد أن دعته المرأة في ليلة إلى مخدعها وقامت هي وأهلها بقتله وبتر يده اليسرى والاحتفاظ بها وترك بقية جثته وليمة للخنازير.

ويقول د. بدوي إن كتاب القرن الثالث عشر الأوروبيين ألفوا هذه الرواية الكاذبة بتصورهم الأحمق ونسجوه على خبر صغير ورد في سيرة ابن هشام، مؤداه أن يهودية تدعى زينب بنت الحارث زوجة سلام بن مشكم، رئيس يهودي بني قريظة، قد وضعت السم لمحمد في ضلع شاة أرسلتها هدية له، وأن محمداً تأثر بهذا السم، وكانت وفاته بسببه بعد وقوع تلك الحادثة بأربع سنوات. ولقد تحولت زينب عند كتاب الغرب إلى كاروفا وتحول زوجها سلام إلى مرزوق.

ولقد أورد يعقوب الأكويني (ت 1337م) مؤلف كتاب. . .«صورة العالم» Imago mundi أن محمداً أخذ كل ما جاء به عن المسيحية. وذكر أن الشماس المسيحي نيقولا، بعد أن طردته كنيسة روما، هاجر وركب البحر ووصل إلى بلاد فارس، ومنها إلى الجزيرة العربية، حيث التقى هنالك بمحمد التاجر وراعي الغنم، وهنالك انضم إليهما قسيس آخر يدعى سيرجيوس واتفق الثلاثة على اختراع دين جديد معادٍ للمسيحية. وأخذ الثلاثة من تعاليم المسيحية واليهودية ما يتوافق مع دينهم الجديد. ولقد أنهى يعقوب الأكويني روايته عن محمد بقصة موته مسموماً على يد العشيقة اليهودية وأهل بيتها. وقد ظلت هذه الأسطورة شائعة في أوروبا حتى القرن الثامن عشر.

ويشير د. بدوي - في تمهيد كتابه - إلى أول كاتب أوروبي كتب كتابة عادلة عن محمد وعن الإسلام، هذا الكاتب هو أدريان ريلان Adrien Reland الهولندي (ت 1718) في كتابه الذي كتبه باللاتينية تحت عنوان «الديانة المحمدية» De Religione Muhamedia، وترجم بعد موته إلى الألمانية وإلى الإنجليزية.

ولقد أمل ريلان بكتابة كتابه هذا أن يواجه المعارك الضارية الموجهة ضد الإسلام، وأن يدحض الأساطير الموضوعة على يد الكتاب الأوروبيين والمسيحيين ضده والتي قصد من وضعها تشويه صورة الإسلام والافتراء على محمد وعلى ديانته ولقد وصم ريلان هؤلاء الكتاب بالحماقة والكذب والعمل على تخريب الإسلام.

ويقول د. بدوي إن كتاب ريلان قد ساهم كثيراً في إنارة الطريق للأوروبيين في موضوع الإسلام، وأن لا أحد من كتابهم يستطيع أن يتجاسر بعد ذلك ويتباهى بالخرافات المجموعة والأكاذيب المكدسة في أوروبا خلال عشرة قرون في حقيقة

نبوة محمد ولا يستطيع أن يتجاوز ويسخر بعد ذلك بعقول المثقفين والشرفاء.

وأشار د. بدوي في ختام تمهيد كتابه (دفاع عن حياة محمد) بأنه عهد على نفسه تتمة الكلام عن مدى إدراك وفهم الأوروبيين لمحمد ولرسالة الإسلام بعد ظهور كتاب ريلان وذلك في كتابه الذي أعده للطبع وجعل عنوانه: «الإسلام كما ارتآه فولتير وهيردر وجيبون وهيجل».

وفي الفصل الأول من هذا الكتاب الذي جاء تحت عنوان: «صدق محمد فيما نزل عليه من وحي» يدافع د. بدوي عن حقيقة نزول الوحي على محمد عند بلوغه سن الأربعين وتلقينه القرآن له، وهو الأمر الذي شكّك في حدوثه المستشرقون، بداية من ثيوفان ونهاية بسبرنجر، واتهامهم محمد بتأليف محتوى القرآن مما أخذه على رهبان النصارى وأحبار اليهود. كذلك يدافع عن النتائج التي توصل إليها سبرنجر وتتصل بالحالة النفسية والبيولوجية لمحمد وقت نزول الوحي عليه واتهامه بأنه كان مصاباً بالهستيريا العصبية وبالصرع. ويقول د. بدوي في ذلك ما نصه: «إن اتهام محمد بالهستيريا والصرع هو في حقيقته اتهام بالغ السخف من قائليه لأن سلوك محمد وحياته قبل نزول الوحي عليه وبعد نزوله حتى وفاته لم يشهد إشارة واحدة أو عارضاً واحداً لأعراض هستيريا أو صرع على الإطلاق. كل ما كان يحدث لمحمد أثناء نزول الوحي عليه وأشار القرآن إليه أنه كان يغشاه برد شديد فيطلب من أهله دثاراً يتدثر به». ولقد استشهد د. بدوي بشهادة بعض المستشرقين المنصفين في هذا الأمر ـ من أمثال تور أندريه وجوفروا ديمومبين ـ الذين نفوا أن يكون محمد مريضاً بالصرع وهو يردد ما نزل عليه من قول حكيم، ومرضى الصرع ـ في الغالب ـ لا يعون ما يقولون، ولا يقولون قولاً له معنى أو مفهوماً. كذلك فإن المرضى بالصرع عادة ما يكونون تحت سيطرة المرض، تحت تأثير متزايد له ولأعراضه العضوية وتتطاول معهم مدد حدوثه فلا يستطيعون التركيز في شيء ولا الثبات والمثابرة ولا القدرة على القول أو العمل ولا القدرة على مواجهة المواقف الصعبة. وكتب السيرة جميعها اتفقت على تماسك وتكامل شخصية محمد وعلى ثباته وجلده وصبره وصلابته وتحديه في مواجهة الصعاب. ولقد كان محمد قوي الإيمان شديد الثقة برسالته وفضائله وصفاته النبيلة ومواقفه الحميدة وقيادته الرشيدة، شهد له بها أعداؤه قبل أنصاره وأتباعه، ومن العجيب أن

نرى بعض المستشرقين يتمسكون بهذه الآراء السخيفة حتى منتصف القرن التاسع عشر، وخاصة فيما جاء به جين مارتان شاركوت (1825 ـ 1893) وبيير جانت (1859 ـ 1947).

وفي الفصل الثاني من الكتاب الذي جاء تحت عنوان «نزوات محمد المزعومة»، وهو موضوع يتصل بما أثاره كتاب الغرب حول حب محمد للنساء وكثرة زيجاته، واستشهادهم في ذلك بزواجه من أربع عشرة امرأة، ثلاث عشرة منهنّ بعد بلوغه سن الخمسين وبعد هجرته إلى المدينة. وتوقفهم الطويل عند قصة زواج النبي من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من مولاه زيد بن حارثة، وجموح خيالهم المريض المراهق في نسج قصة غرامية رومانسية بين النبي وزينب يدللون بواسطتها على نزوات محمد وشهوانيته وحبه للجنس.

وقبل أن يدفع د. بدوي هذا الاتهام عن النبي أورد ما كتبه هؤلاء المستشرقون في هذا الخصوص من أمثال سبرنجر وفرانتز بُهْل وتور أندريه، ثم قام بالرد على كل منهم على حدة وتوصل إلى بطلان زعمهم.

وبخصوص ما أورده سبرنجر من القول بأن أمر تعدد الزوجات كان يعتبر فحشاً عند العرب قبل الإسلام وبعده، وأن الرسول أحل لنفسه من دون المؤمنين ما شاء له أن يختار من النساء أزواجاً له غير محدد بعدد استناداً لما ورد في الآية 49 من سورة الأحزاب. فلقد أثبت د. بدوي أن سبرنجر أخطأ في هذين الزعمين وأن جهله باللغة العربية منعه من فهم مضمون آيات القرآن الكريم. فبخصوص الزعم الأول فإن تعدد الزوجات بغير حدود كان شائعاً قبل الإسلام، ولم يحدث أن أحداً من العرب استنكر هذا الأمر أو عابه ولم يرد أي نص يلقي باللائمة على أحد في هذا الخصوص، وبذلك لم يكن هذا الأمر على الإطلاق فحشاً عند العرب كما ادعى سبرنجر. والإسلام لم يمنع تعدد الزوجات، بل أباحه، ولكن قصر الجمع على أربع نساء حرائر في وقت واحد، وأطلق العدد إلى جانبهن بالنسبة للجواري ملك اليمين.

وبخصوص الزعم الثاني فإن الآية (49) من سورة (الأحزاب) تحل للرسول ما اختاره بالفعل من زوجات اقترن بهن وتحل له أن يكون له الخيار في الزواج أو عدمه من امرأة وهبت نفسها للنبي، وهي زينب بنت خزيمة التي عرفت بأم

المساكين، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيۡتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتۡ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِي هَاجَرۡنَ مَعَكَ وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ وعبارة ﴿مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ هنا تعني هذه المرأة بالذات التي وهبت نفسها للنبي ولا تعني إطلاق العدد في الزواج عموماً للنبي. ولقد فهم سبرنجر خطأً أن الله أحل الزواج المطلق للنبي وأنه حرمه على دونه من المؤمنين، وبذلك، كما يقرر د. بدوي، يتضح لنا بجلاء - من خلال هذا المثل - عدم فهم المستشرقين للقرآن وتأويلهم له تأويلاً خاطئاً مما أوصلهم إلى نتائج خاطئة برغم وضوح آيات القرآن وبيان معانيه لمن يجيد فهم اللغة العربية.

ولقد وقع فرانتز بُهْل F.Buhl في نفس الخطأ الذي وقع فيه سبرنجر بخصوص تفسير الآية 49 من سورة (الأحزاب) وردد نفس الهراء الذي سبقه إليه سبرنجر مع إساءته البالغة لسيرة الرسول وتنفيثه حقده وتعصبه ضده في كتابه: «حياة محمد» Das Leben Muhammads ويلخص د. بدوي رأي تور أندريه في هذا الموضوع الذي أورده في كتابه (محمد حياته وعقيدته) Mahomet, Sa vie et Sa doctrine ثم يرد عليه، فيقول: «إن الصفة المميزة في شخصية محمد والتي يختلف فيها الكثير من المسيحيين الشرقيين هي، دون أدنى شك، صفة حبّه للنساء واشتهائه لهن وإخلاله بالحد فيهن وعدم سيطرته على نفسه في هذا التملك.

ولقد أظهر يهود المدينة حزنهم العميق تجاه هذا الأمر، وقالوا بصدد ذلك:

(يا له من نبي غريب أمره، لا يستطيع أن يتذكر عدد زوجاته) وإنه لمن المستنكر حقاً أن نبياً يشيع أن المال والبنين زينة الحياة الدنيا، ومع ذلك يتزوج من تسع زوجات وعدد آخر من الجواري ويدعي بعد ذلك السمو الأخلاقي. إن محمداً لم يعمل على تجميل صورته، وبخاصة بعد موت خديجة وهو في الخمسين من العمر، فهو لم يعد قانعاً بزوجة واحدة وأعطى لنفسه - في سني انشغاله وكهولته - فسحة حرة يشبع فيها شهواته». ويعتدل بعد ذلك أندريه في رأيه بصدد هذا الموضوع فيقول: «ونحن لا نستطيع أن نحكم على النبي - في هذا الأمر - إلا بعد وضع بعض الاعتبارات الأخلاقية في المجتمع الذي نشأ فيه

محمد، وبعد معرفة ما أخذه منها. ولكي نفهم سلوكه تجاه موضوع تعدد الزوجات هذا يجب علينا أن نعرف حالة الأخلاق والعادات عموماً في الجزيرة العربية قبل الإسلام، والظروف والأحوال التي كانت سائدة هناك، وما إذا كان هنالك تناقض بينها وبين ما زعم عن شهوانية محمد. ولا يجب ـ والحالة هذه ـ أن نندهش إذا ما علمنا أن الأخلاق في الجزيرة العربية ـ آنذاك ـ كانت في أدنى مستوى، فتعدد الزوجات كان شائعاً، وتعدد اقتناء النساء كان متاحاً وبلا حدود حسب رغبة الرجل، والطلاق يقع دون عائق. وحين يتمعن المرء في معرفة مدى إدراك العرب للآداب المختصة بالزواج، يستطيع أن يحكم بعد ذلك على حكم محمد فيه، والآية 52 من السورة 33 تضع حداً لزوجات الرسول اللاتي تزوجهن بالفعل، وقد حددت أنه ليس له أن يبدلهن أو يزيد عليهن وذلك لسبب نحن نجهله... ويجب القول أيضاً، في حق محمد، إنه تمسك بحزم بصدد الحدود التي وضعها في التشريع لكبح جماح التسيب في موضوع الجنس، وحاول وضع قوانين عدة لتقديم فهم أخلاقي عالٍ للغاية للزواج، ولوضع المرأة في المجتمع، وبخاصة حين أعطى المرأة الحق في الميراث، وهو حق حرمت منه، ولم تكن تعرفه من قبل، ولقد أمر أن تعامل الزوجة بالرحمة والعدل والمحبة».

ويعلق د. بدوي على آراء أندريه بقوله إن أندريه أظهر فهماً صادقاً وعادلاً بصدد سلوك محمد في موضوعات الجنس والزواج والمرأة، فهو أقر شيوع تعدد الزوجات بين العرب قبل الإسلام وبعده، وأن العرب كانوا قبل الإسلام يتزوجون بلا حد أو عد لكن الإسلام قلص العدد إلى أربع حرائر مجتمعات، وأنه بهذا التشريع كبح جماح الجنس ووضع حداً له. كذلك أبرز أن الإسلام أعلى من شأن المرأة وأعطاها حقها في الميراث لأول مرة في التاريخ. وأيضاً صحح أندريه مضمون ما ورد في الآية 52 من سورة الأحزاب وأورد أنه لم يعد مسموحاً للنبي ـ بعد أن اكتمل عدد زوجاته ـ أن يتبدل بهن غيرهن أو يزيد عليهن.

أما بخصوص رأي اليهود في تعدد أزواج النبي فإنه لم يشر إلى أي مصدر استقى منه مادته هذه، ومن جهة أخرى فإنه من المستغرب أن يرد مثل هذا الكلام على لسان يهود المدينة بسبب، أولاً أن التشريع الموسوي سمح بتعدد الزوجات وكان للنبي إبراهيم زوجتان هما سارة وهاجر، كذلك فإن النبي يعقوب تزوج من

أختين في وقت واحد وكان له عدد من الزوجات من الجواري. وأن النبي داود كانت له زوجات ومحظيات، وأنه كانت للنبي سليمان سبعمائة زوجة وثلاثمائة محظية. وإنا نرى أن تعدد الزوجات عند اليهود في غضون العصور الوسطى كان مباحاً واستمرت إباحته في التاريخ الحديث حتى إن هذه الإباحة لم يتعرض لها مجمع الربابنة في ڤيلادلڤيا سنة 1869. لذلك كله يتضح لنا أنه من المستحيل أن تكون هذه الملاحظة، التي أوردها بهل، قد وردت على لسان يهود المدينة.

ولقد رد د. بدوي في هذا الفصل على آراء دي مومبين وسبرنجر وبهل وغيرهم بصدد موضوع زواج النبي من ابنة عمته زينب بنت جحش بعد تطليقها من زيد بن حارثة، ابنه بالتبني، بعد أن نزل الوحي بتحريم التبني في الإسلام في عدة آيات من سورة (الأحزاب) وذكر أن القصة الرومانسية التي وضعها هؤلاء المستشرقون عن رؤية النبي لابنة عمته وهي (شبه عارية) ووقوع حبها في قلبه، ما هي إلا قصة ابتدعها كتاب مراهقون يعانون من عواء كبت جنسي بداخلهم، فمحمد كان على معرفة بزينب منذ ولادتها وهي ابنة عمته وكانت مع قبيلتها تسكن معه في شعب بني هاشم، وكان أهلها من أوائل التابعين لمحمد والمعتنقين للإسلام. ولو كان محمد يريد زينب زوجة له لخطبها لنفسه دون أن يخطبها لزيد، ولرحب به أهلها لما كان سينالهم من شرف مصاهرة النبي. كذلك فإن النبي هو الذي خطب زينب لزيد الذي كان يعيش في كنفه، وكان يتردد على زيد في بيته بعد زواجه من زينب تردد الأب لبيت ابنه. فكيف يدعي المستشرقون أنه اكتشف جمالها وأنه رآها لأول مرة ممددة في فراشها وبُهِر بهذا الجمال وأضمر في نفسه تطليقها من زوجها ليتزوجها هو؟.

ويختتم د. بدوي هذا الفصل ببيان ظروف زواج رسول الله من زوجاته وهي تلخصت في: توطيد أواصر الصداقة والأخوة مع صاحبيه أبي بكر وعمر بزواجه من ابنتيهما عائشة وحفصة، وتوطيد علاقته بالقبائل العديدة الكبيرة بزواجه من جويرية بنت الحارث ابنة قبيلة بني المصطلق من خزاعة ومن ميمونة بنت الحارث ابنة سادة قبيلة بني هلال. ولإعالة أرامل فقدن أزواجهن في الحرب، بزواجه من سودة بنت زمعة وزينب بنت خزيمة وأم سلمة المخزومية. ولتطبيق تشريع إلهي نزل ليصحح وضعاً اجتماعياً خاطئاً بزواجه من ابنة عمه زينب بنت جحش ابنة

عمته أميمة بنت عبد المطلب بعد تطليقها من مولاه زيد بن حارثة.

وفي الفصل الثالث من الكتاب الذي جاء تحت عنوان: «سياسة محمد مع خصومه» يشرح د. بدوي سياسة محمد مع يهود ونصارى الجزيرة العربية. وسائر قبائل العرب التي اعترضت دعوته وحاربت دولته، ويرد في هذا الفصل على اتهامات المستشرقين لمحمد بنقضه اتفاق (الصحيفة) مع يهود المدينة: بني النضير وبني قينقاع وبني قريظة، وأثبت أنه لم يكن لليهود عهد مع الرسول في هذه الصحيفة، بل كان عهدهم ضمناً مع من والوا من قبائل المدينة من الأنصار. كذلك فإن الرسول لم يبدأ الحرب ضد اليهود ولكنهم هم الذين بدأوها فاستحقوا بذلك الإخراج من المدينة، واستحق يهود بني قريظة القتل لموقف الخيانة والتآمر الذي وقفوه مع المشركين وقت الحرب في غزوة الأحزاب (الخندق).

ولقد أورد د. بدوي أن المستشرقين، من أمثال: كايتاني، جابريللي ووات وغيرهم، ذرفوا الدمع على قتلى اليهود، لكن المستشرق ماكسيم رودنسون اليهودي، أيد تصرف محمد مع يهود بني النضير ويهود بني قريظة. وركز د. بدوي في هذا الفصل على نقض ما ذكره المستشرقون من زعمهم حرب محمد لليهود بعد أن فشل في استمالتهم إلى الإسلام غداة هجرته إلى المدينة، ويختتم د. بدوي في هذا الفصل خلاصة علاقة محمد مع اليهود بقوله: «باختصار وبكل المقاييس الجماعية والفردية حول علاقة النبي باليهود، لا بد أن توضع الاعتبارات العسكرية وتكتب حول هذه العلاقة. ولقد أعلن يهود المدينة، منذ الأيام الأولى التي حل فيها النبي في المدينة، حرب التخريب والحرب الدينية والإيديولوجية وحرب التعصب، وأخيراً الحرب الشاملة، وحاولوا تعبئة القبائل العربية مجتمعة لمحاربة محمد والإسلام ومهاجمة عاصمتهم المدينة. ولإنجاح هذا التآمر جمعوا المال والسلاح ووضعوهما ضد الدولة الوليدة التي صارت، بسبب ذلك، في خطر دائم. ولإنجاح دعوته، لم يقف محمد مكتوف اليدين أمام هذا الخطر اليهودي الذي كان سيظل نكبة على المجتمع الإسلامي، إن لم يسارع محمد بشتى الطرق للقضاء عليه ولقد ذرف المستشرقون المنافقون دموعاً زائفة حول قدر اليهود خلال هذه الوقائع المختلفة، ولو وقع ما وقع من اليهود مع محمد في بلادهم لما ذرفوا على اليهود دمعة واحدة. ولا يستطيع أحد أن يتهم عمل محمد ضد اليهود بأنه

عمل ديني أو عنصري، وهو ليس كذلك بعمل اقتصادي، كما يحلو لبعض المستشرقين مثل هذا التصور الخاطىء. والدليل على ذلك أن ما غنمه محمد من اليهود كان شيئاً ضئيلاً أو يكاد يكون معدوماً إذا ما قورن بما حصل عليه من قوافل مكة التي استولى رجاله عليها. وإن حمل قافلة واحدة منها يعادل عشرة أمثال ما حصل عليه غنيمة من اليهود».

كذلك يناقش د. بدوي في هذا الفصل افتراضاً ساذجاً مضلّلاً للمؤرخ مونتجمري وات عن النتائج الهائلة التي كان سيتوصل إليها كل من محمد واليهود لو حدث الاتفاق بينهما ولم تقع الحرب بينهما. يقول وات: «. . .من المهم أن نذكر هنا التنبؤ بما كان سوف يحدث إذا ما اتبع اليهود محمداً وصاروا أتباعاً له، إنهم كانوا سيحصلون منه على فوائد جمة تتضمن إقامة حكومة دينية لهم. وعلى هذا الأساس كان محمد سيقيم إمبراطورية عربية يكون اليهود جزءاً منها، ويصبح الإسلام بذلك مذهباً يهودياً. انظر كيف كان وجه العالم سيصير عليه الآن لو لم يزرع محمد في الشهور الأولى التي قضاها في المدينة بذور المأساة المروعة التي وقعت بينهما وانظر كيف أضاع محمد هذه الفرصة الطيبة من يده!»

وبصدد القول عن (الفوائد الجمة) التي يتحدث عنها الكاتب، فإنها إذا ما حدثت فسوف لا تكون أكثر من منح السلام لليهود مقابل دفع الجزية، وهذا ما حدث في الفتوحات الإسلامية بعد ذلك في كل بلد كانت فيه أقلية يهودية، وبذلك لم يتغير وضع اليهود طوال التاريخ الإسلامي وبالتالي لم يتغير وجه العالم.

والسخيف حقاً قول (وات) إن الإسلام كان سيصبح مذهباً يهودياً، ويسخر د. بدوي من وات ويتساءل عن الحالة الذهنية التي كان عليها وقت أن كتب مثل ذلك القول، يقول بدوي في هذا الخصوص ما نصه: «. . . وإني أتساءل حقيقة عن الحالة التي كان عليها مونتجمري وات حين كتب هذه العبارة! ومن المؤكد أنه لو كان قد شرب وقتها عشر زجاجات خمر من الويسكي الأسكتلندي (وهو اسكتلندي بالفعل) دفعة واحدة لما استطاع أن يكتب مثل هذا الكلام! يا سيد وات. . . إن الإسلام لا يمكن له أن يكون مذهباً يهودياً، وإذا حدث ذلك ـ ولو أنه من المستحيل حدوثه ـ فمعنى ذلك أن محمداً قد اعتنق اليهودية، وليس هنالك عاقل واحد، أو إنسان عنده ذرة من العقل يقول مثل هذا الهراء أو يفترض مثل

هذا الافتراض الغبي، ولو تساءلنا قائلين: لماذا يقدم محمد على ذلك؟ هل يفعل ذلك من أجل أن يضم إلى دولته هذا الكم المهمل العديم القيمة من اليهود؟ يا له من تخريف! لقد كان ـ إذن ـ من الأحسن لمحمد ألف مرة من ذلك لو اتبع ملة قومه وملة غالبية شعب الجزيرة العربية. إذا كان مونتجمري وات قد فارق الحياة، وما زال كتابه المضلل (محمد في المدينة) الذي طبع لأول مرة في أكسفورد سنة 1956 ما زال يعاد طبعه حتى اليوم وآخر طبعة له سنة 1989)، بعد ثلاثٍ وثلاثين سنة من الطبعة الأولى يستطيع المرء أن يدرك مدى الشر ومدى قذارة الدور الذي لعبه هذا الكتاب وما يحويه من معلومات مضللة من الانحدار بالناس والاستهانة بفكرهم وعقولهم، وإذا كانت هنالك (فرصة طيبة ضائعة)، كما يدعي وات، فإنها في الحقيقة كانت فرصة ضائعة فقط على يهود المدينة ويهود خيبر، وهم الذين ضيعوها، ولو كانوا قد اغتنموها بالفعل لحققوها بوقوفهم على الحياد، والأحسن لهم، باعتناق دين الإسلام».

وفي الفصل الرابع الذي جاء تحت عنوان: «صدق محمد حيال معاهداته المبرمة» يتحدث د. بدوي عن صلح الحديبية وعن فتح مكة، وكيف أن نقض هذا الصلح كان سبب فتح مكة، ثم تحدث عن عفو النبي عن أهل مكة بعد تمكنه منهم بقوله: «. . . في كل تاريخ الإنسانية، لم يحدث أن قام فاتح بمثل ما قام به محمد غداة فتحه مكة. لقد عفا عن أعدائه الذين حاربوه قرابة العشرين عاماً وعاملوه بكل منكر وقبيح. لقد عفا عن أبي سفيان، قائد معظم معارك مكة ضده، كذلك عفا عن (هند) زوجة أبي سفيان التي اغتالت عمه حمزة في معركة أحد ومثلت بجثته، وعفا أيضاً عن قواد مكة: عكرمة بن أبي جهل وسهيل بن عمرو».

وأوضح د. بدوي أن غالبية المستشرقين من أمثال وات وبهل وردونسون لم يقدروا هذا الصفح من صاحب القلب الكبير ولكنهم عزوه لتحقيق أطماع شخصية ومنافع مادية له. من ذلك ما ادعاه رودنسون من أن محمداً أصدر هذا العفو كي يقترض الأموال من القرشيين الأغنياء، وهو تصور نفعي لوَّح به صاحبه الماركسي. أما وات فلقد اعتبر هذا العمل من قبيل العمل الدبلوماسي الذي برع محمد فيه وأنه لم يكن من منطلق خصاله، أما بهل فإنه أشار إلى رغبة محمد بذلك بإجبار أهل مكة على الدخول في دينه بعد أن واتهم الهزيمة دون الاقتناع بهذا الدين.

ويقارن د. بدوي في هذا الفصل بين عفو محمد وسلوك الفاتحين الأوروبيين الذين تحدث عنهم المستشرقون في كل تاريخ أوروبا، واكتفى بتذكير أولئك المستشرقين بما وقع في قرننا هذا من محاكمات عسكرية حكمت بالإعدام على الكثير من الرجال والقواد المنهزمين من الألمان في الحرب العالمية الثانية بعد محاكمة نورمبرج الشهيرة (20 نوفمبر 1945 حتى 30 سبتمبر 1946). ولقد أصدرت هذه المحاكمات حكمها بالإعدام شنقاً على عشر شخصيات ألمانية كبيرة وهم: جورنج، وريبتروب، والجنرالات كيتيل وجودل وسيس وستريش وفرانك سوكيل وروزنبرج كما صدر الحكم على الجنرال هس وفونك وريدر بالسجن مدى الحياة، وبالسجن عشرين عاماً على سبير وتشيراش والسجن لمدة خمس عشرة عاماً على نيوراث. وقد نفذ حكم الإعدام، فيمن حكم عليهم بالإعدام، مساء 15 و16 أكتوبر جميعهم ما عدا جورنج الذي انتحر قبل موعد التنفيذ.

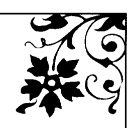
وفي ختام هذا الفصل يفضح د، بدوي ما يسمى بالعدالة الأوروبية بقوله:

«لكن لا أحد يستطيع أن يلقي باللائمة على الأوروبيين - رغم تجاوزاتهم الكبيرة بصدد (حقوق الإنسان) والعدالة والسلام العالمي... إلى آخر هذه الشعارات البراقة. ولا يستطيع أحد أن يرفع صوته منددا بهذه التجاوزات التي تقترف في حق العدالة، حتى أولئك الذين يدعون أنهم قادرون على ذلك من أمثال برتراند راسل وجان بول سارتر ومن على شاكلتهم. ولو كان لدى هؤلاء المستشرقين (البائسين) أقل القليل من الحياء لتوقفوا عن إعطائنا دروساً عن أخلاق محمد وعن الإسلام والمسلمين. ولكننا، والحال هذه، نستطيع أن نطبق عليهم حديث النبي الذي يقول: «**إن لم تستح فاصنع ما شئت**». وعموماً فإن أي مستشرق من أولئك الذين كتبوا عن محمد ولم يشهد بعظمته بعد فتحه مكة، نستطيع أن نصفه بعدم العدالة وعدم الإنصاف والموضوعية، ونصفه بأنه غير منزه عن الهوى».

في الفصل الخامس الذي جاء تحت عنوان: «أصول الفرائض الإسلامية التي أقرها النبي» يناقش د. بدوي المستشرقين في ادعاءاتهم بأن الفرائض الإسلامية، من صوم وصلاة وزكاة وحج، ذات أصول يهودية ومسيحية ويثبت بطلان ذلك الادعاء بالبرهان الواضح القاطع.

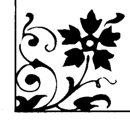
وفي الفصل السادس والأخير والذي جاء تحت عنوان: «التنديد في صحة رسائل وخطب وأحاديث النبي» يتعرض د. بدوي لطعن بعض المستشرقين في صحة رسائل النبي وخطبه وأحاديثه ويرد على هذا الطعن بما يثبت صدقها وصحتها. ويَعِدُ د. بدوي في ختام هذا الفصل، إذا أمدّ الله في عمره، أن يخصص دراسة وافية عن السنة النبوية يرد فيها الرد الكافي بصددها على من تعرض لنقدها من المستشرقين الأوروبيين.

وإنا بدورنا نسأل الله تعالى أن يمد في عمر هذا العالم الكبير وينفع الإسلام والمسلمين بكتاباته القيمة ودفاعاته القاصمة بعد أن قَيّضَه الله ليكون داعية للإسلام ومدافعاً عنه وعن نبي الإسلام وكتاب الإسلام المقدس وهو يعيش ما تَبقّى له من العمر وسط جو الغرب المعادي للإسلام والمسلمين.



القسم الثالث

بدوي والفلسفة الغربية





بدوي مؤرخاً للفلسفة اليونانية

د.مصطفى النشار(*)

تمهيد:

لا شك أن د. عبد الرحمن بدوي يعد واحداً من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية في عالمنا العربي المعاصر، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التي شملت أبحاثاً وكتابات في مختلف فروع الفلسفة، وتاريخها القديم والحديث والمعاصر، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتمامه للتأريخ للفلسفة الغربية عموماً، وللفلسفة اليونانية خصوصاً، وما ذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينيات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفي الغربي خاصة، والفكر الفلسفي العالمي عامة.

أولاً: الصورة العامة لاهتمام د. بدوي بالفلسفة اليونانية:

وإذا اقتصرنا على حصر دائرة اهتمامنا في النظر إلى دور د. بدوي الرائد في دراسة الفلسفة اليونانية، صورتها وتأثيرها في العالم الإسلامي، لوجدنا أنه قد أعطاها أكبر قدر من مساحة اهتماماته الواسعة وكتاباته التي تشعبت وتعددت اتجاهاتها، فشملت الإبداع الفلسفي والأدبي، بالإضافة إلى التأريخ للفلسفة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

الإسلامية ودراسة أهم جوانبها، وتعدت ذلك فشملت تقديم العديد من الدراسات المبتكرة والجديرة بالاهتمام عن بعض فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين أمثال: نيتشه واشبنجلر وكانط وشوبنهور وبرجسون، كما تضمنت اهتماماً واسعاً بتقديم أهم التحقيقات لمجموعة منتقاة من نصوص فلاسفة اليونان والعرب على حد سواء.

وقد انصب اهتمام د. بدوي بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور: ـ المحور الأول: التأريخ لها والتعريف بمصطلحاتها وبأهم فلاسفتها، وقد قدم هذا التأريخ في كتبه المعروفة «ربيع الفكر اليوناني» و«خريف الفكر اليوناني» وبينهما كتاباه عن «أفلاطون» و «أرسطو»، أما المحور الثاني: فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التي نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة في العالم الإسلامي إلى اللغة العربية، سواء كانت أصيلة مثل تحقيقاته الهامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو: المنطقية، وفي النفس والأخلاق والسياسة وفي علوم الحيوان وفن الشعر الخ. أو كانت منحولة أو مشكوكاً في نسبتها إلى هؤلاء الفلاسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص في كتابيه «المثل العقلية الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة عند العرب».

أما المحور الثالث: فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، وفي ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات، بدأت بكتابيه الهامين «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» و«الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» بما اشتملا عليه من دراسات ونصوص، وتتالت أثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التي توضح صورة فلاسفة اليونان في العالم الإسلامي، وتكشف عن دور العرب في فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان، ومن أهم هذه الإصدارات: «أرسطو عند العرب» و«أفلاطون عند العرب» و«أفلاطون في الإسلام» كما كان للدكتور بدوي فضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخين وفلاسفة إسلاميين اهتموا بالتأريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين والشرقيين، مثل: تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة»، ولكتاب المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

وفي اعتقادي أن كل محور من هذه المحاور الثلاثة يحتاج لدراسة مستقلة

حتى تكتمل لدينا الرؤية العامة للدكتور بدوي للفلسفة اليونانية، ودوره في إثراء الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة حولها، فمما لا شك فيه أن كل الدراسات العربية المعاصرة في الفلسفة اليونانية والإسلامية قد استفادت مما كتبه سواء أيدته في أطروحاته وآرائه أو اختلفت معه، فما قدمه د. بدوي في هذا المجال لا يمكن لأحد الدارسين أن يتجاوزه دون أن يستفيد منه بشكل أو بآخر.

ثانياً: رؤيته العامة للتأريخ للفلسفة اليونانية:

يبدأ د. بدوي كتابه «ربيع الفكر اليوناني» بعرض مطول لرؤيته العامة في التأريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص، وهو يوضح جوانب رؤيته ـ بعد أن يستعرض الرؤى المختلفة للتأريخ للفلسفة ـ على أساس حصر المشاكل التي تبدت في التأريخ للفلسفة أمام المؤرخين في ثلاثة مشاكل رئيسية هي: أولاً: مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة، قد وجدت بالفعل ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة؟. وثانياً: مشكلة حدود الفلسفة، أي إلى أي حد نستطيع إن نقول أن ثمة تاريخاً للفلسفة، وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية، أي ما هي الفلسفة أولاً، وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخرى؟ وثالثاً: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك قانون فما هو؟ وما هو المنحنى الذي تترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ؟[1].

ولقد قدم د. بدوي إجابات على تلك التساؤلات التي تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئاً بمشكلة نشأة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها، وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ في الرد على حجج من يقولون إن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخرى، وجاءت ردوده متابعة لردود كل من يناصرون المعجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين، وإن كان قد ركز فيها على التمييز بين العلم الذي كان سائداً لدى الشرقيين القدامى والعلم اليوناني، حيث أكد على أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبياً يركز على النتاج دون معرفة الأساس النظري «فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين ـ وعند الشرقيين بوجه عام ـ وبينها عند اليونانيين يقوم على أساس أن اليونانيين قد اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط. إن في هذا الاختلاف يقوم

الفارق بين الفكر الفلسفي النظري والفكر غير الفلسفي الذي هو فكر عملي صرف»[2].

ولكم يدهشني دائماً أمثال هذه الحجج التي تحاول التمييز بين طابع العلم عند المصريين والشرقيين القدامى عموماً واليونانيين، على أساس أن العلم عند الأوائل عملي بينما عند الأخيرين نظري، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتاج بينما الأخيرون عرفوا النظريات! فكيف بالله عليكم يعرف المصري القديم نتيجة المسألة الرياضية دون أن يعرف مقدماتها! . . . أي مسألة رياضية تلك التي يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التي استخرج منها هذه النتيجة!!.

إن كل ما في الأمر أن هؤلاء قد أخفوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة في الواقع العملي، وذلك لسبب واضح لديهم، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت في الشرق القديم سرية مقصورة على أصحابها من الكهنة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضاً.

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولى، فجعلت الفيثاغورية ـ وهي أشهر المدارس الرياضية عند اليونان ـ التعاليم سرية، وكان يعاقب من يفشي سراً من الأسرار العلمية عقاباً شديداً يصل إلى الموت، فقد ألقى الفيثاغوريون بهيباسوس أحدهم في البحر لأنه أفشى سر الجذر التربيعي للعدد 2.

على أي حال، لقد حسم د. بدوي موقفه وانحاز إلى أنصار المعجزة اليونانية فانتهى إلى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين[3]، وبهذا انحاز كما يقول إلى رأي أرسطو ورجحه على «المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي ومن أجل عد الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي»[4].

وقد انتقل د. بدوي بعد ذلك إلى المشكلة الثانية عند حدود الفلسفة، هل نحدها بالغرب أم نجعل ثمة مكاناً للفكر الشرقي؟. وقد أجاب عن هذا التساؤل معترفاً ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقيين خصوصاً، ابتداءً من حكم الإسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية، ولكنه أنكر أن تكون هذه الصلات قد

أثرت في الفكر اليوناني، فبالنسبة للشرق القديم فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندي والفكر اليوناني، ورغم أننا نجد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية، إلا أننا لا نستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف إن كان الفكر الهندي قد أثر في الفكر اليوناني أم أن العكس هو الصحيح.

ويواصل د. بدوي عرض رأيه في «حدود الفلسفة» فيقول إننا نجد أنه قد قامت في الشرق فلسفة في العصور الوسطى هي الفلسفة الإسلامية، وأنها قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين، لكنه يرى «أنها كانت في الواقع صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية»[5]، ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحتل مكاناً ضخماً في دراسته لأنه مضطر إلى ذلك باعتبارنا شرقيين تقريباً ومسلمين غالباً[6].

وأعتقد أن هذا الرأي الغريب من د. بدوي، والذي كتبه في مطلع الأربعينيات من هذا القرن، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة له في الفلسفة الإسلامية، وإن كانت هذه الدراسات قد اتخذت في الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، ولم يفسح لها في تأريخه مجالاً ضخماً كما وعد، فلم يكتب بالعربية سوى مقالات الإسلاميين، وإن كان قد أرخ لها بالفرنسية في جزئين.

وعلى أي حال، فربما يكون في ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها باعتبارها «صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية».

وقد عرض د. بدوي بعد ذلك لرأيه في المشكلة الثالثة وهي صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى، وبدأ بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن الروح السائدة في العصر الذي أنتجت فيه، كما أنه ليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم، أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة، وإنما هي حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع[7].

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة، فاستعرض محاولات المؤرخين منذ فلوطرخس، الذي كتب كتاباً أسماه «أقوال الفلاسفة» ومن قبله

ذيوجانسين اللائرسي صاحب كتاب «حياة الفلاسفة»، ومروراً بما كتب في تاريخ الفلسفة في عصر النهضة، الذي كان أقرب إلى تأريخ لتتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتنازعها، وبما كتب كذلك في العصر الحديث حيث عرض لآراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم.

وقد وصل في عرضه لتلك الآراء إلى القرن العشرين مركزاً على عرض المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة، الذي قدمه اشبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات في رأيه، وقد لخص مجمل هذا المنهج ـ الذي قال إنه سيتبعه في دراسته لتأريخ الفلسفة اليونانية ـ بقوله «إن للحضارة خصائص معينة، وإن لكل حضارة أسلوبها الخاص، وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية بطابعه الخاص، ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها، فأول شيء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعنى بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانوناً عاماً ثابتاً بالنسبة لمختلف الحضارات، فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانوناً خاصاً يسير على التطور الفلسفي، لا بوصفه تطوراً خاصاً بكل حضارة على حدة.

ومن هنا يمكننا أن نرضي نزعة هيجل وأنصاره من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي، ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلهما الخاصة، وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تحل تبعاً لخصائص كل حضارة ـ على حدة ـ وظروفها، والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها وبدوره يعطيها خصائص جديدة، فهو إذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيماً خاصة، ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة، وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية[8].

وواضح من ذلك أن المؤلف سيتتبع في تأريخه المنهج الحضاري الذي يستند على مقولة اشبنجلر الخاصة بالحضارات المقفلة، وفي إطارها سيراعي المزج بين إدراك التطور الفلسفي لكل حضارة، وإدراك أن للفرد والشخصية دور تؤديه في هذا التطور.

ورغم أن ذلك المنهج بهذه الأسس به الكثير من العناصر الهامة والضرورية للتأريخ للفلسفة أو لأي نشاط إبداعي آخر، إلا أنه يستند على فكرة الحضارات المقفلة التي أرى أنها ربما كانت السبب في اعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية، فضلاً عن أنها ليست دقيقة لأنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة على نفسها، والتي لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها.

ويبدو أن د. بدوي قد تبنى وجهة نظر اشبنجلر تماماً، فعرض بعد ذلك لخصائص الروح اليونانية أو الأپولونية ـ نسبة إلى الإله أبولو ـ كما يفضل الأخير تسميتها، وأول خاصية تتميز بها هي أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضي ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضراً في المكان، وثاني هذه الخصائص هي الانسجام، وهي الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتي تعبر عنها لفظة أپولونية، وقد أوضح المؤلف كيف تمثل الانسجام في الرياضيات وفي الفلسفة اليونانية بشكل عام. وقد ميز على أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة[9].

وانتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن عصور الفلسفة اليونانية، وبدأ باستعراض آراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة آراء هيجل واتسلر. وقد ارتضى أخيراً أن يتابع رأي اشبنجلر أيضاً بصدد هذا التقسيم، فاستند على رأيه الذي يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلى أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الأربعة (ربيع ـ صيف ـ خريف ـ شتاء)، وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية[10].

ولم يختلف د. بدوي مع اشبنجلر إلا في رأيه حول الأفلاطونية المحدثة. فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية[11]، بينما اعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية، رغم إقراره باختلافها في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب الأخرى كالأبيقورية والرواقية والشكاك، ولذلك فهو سيؤرخ لها باعتبارها تمثل عصراً قائماً بذاته هو العصر الرابع[12].

ثالثاً: عرض تأريخه للفلسفة اليونانية:

ارتضى د. بدوي كما أشرنا في الفقرة السابقة المنهج الحضاري للتأريخ للفلسفة اليونانية، وبالتالي فقد نظر إلى تطور الفكر اليوناني عبر مراحل أربعة حسب الفصول الأربعة للسنة، فتحدث في «ربيع الفكر اليوناني» عن «الفلسفة اليونانية» في عصرها الأول منذ ظهورها وازدهارها على يد الفلاسفة الأول من طاليس وحتى السوفسطائيين، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن صيف الفكر اليوناني في كتابيه «أفلاطون» و«أرسطو»، فتحدث في الأول عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني، ثم عن سقراط وفلسفته، ثم عن أفلاطون: حياته وفلسفته، وفي الكتاب الثاني تحدث عن أرسطو: حياته وأقسام فلسفته المختلفة، واختتم تأريخه للفلسفة اليونانية بكتاب «خريف الفكر اليوناني»، الذي أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية، فقد بدأ هذا الكتاب بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثالث، ثم تحدث عن خريف الفكر اليوناني الذي تمثل في نظره في الرواقية والأبيقورية والشكاك، وبعد ذلك تحدث عن شتاء الفكر اليوناني الذي تمثل لديه في فلسفة فيلون والأفلاطونية المحدثة.

أ ـ ربيع الفكر اليوناني: يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها، ويقدم لهذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول، محدداً إياها في ثلاث هي: الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، وعدم التوفيق بين الروحي والمادي.

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلى قسمين: الأول يبدأ من طاليس وينتهي بإنتهاء المدرسة الإيلية، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. والقسم الثاني يبدأ بهيراقليطس وينتهي بأنكساغورس، وأشهر الشخصيات فيه هيراقليطس أولاً، ثم أنبادوقليس، ثم المدرسة الذرية، وأخيراً أنكساغورس.

ولقد بدأ حديثه التفصيلي عن هذين القسمين بالحديث مرة أخرى عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية، ويعود إلى تأكيد رأيه السابق عن المعجزة اليونانية «لأن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية»[13]. أو لم تنشأ عن «فلسفة شرقية مزعومة»[14].

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها، فيحددها بثلاثة هي «المصدر الصوفي» الذي رأى نيتشه أنه أصل النظرة الفلسفية عند

اليونان، وإن كان مؤلفنا قد مال إلى رأي يسبرز القائل بأن الفلسفة تنشأ دائماً في أحضان الدين، وأيده بأن رأى أن الفلاسفة في الدور الأول للتفلسف قد استخدموا المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين. وقد قرب بين رأي نيتشه ورأي يسبرز قائلاً «إن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد»[15].

وأما المصدر الثاني فهو «التفكير السياسي» الذي ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة، الذين كان أشهرهم صولون، أما المصدر الثالث فهو التفكير الأخلاقي، حيث إن «التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد الهوميرية»[16]. وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد[17].

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التناقض الكائن بين حديث المؤلف عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية وحديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول، إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث في الطبيعة الداخلية مع قوله بأن مصادر هذا العصر الفكري هي التصوف أو الدين من ناحية، والتفكير الأخلاقي من ناحية أخرى!

إنه لا يخفى على أحد أن التصوف والأخلاق ناتج عن البحث في الطبيعة الداخلية وليس الخارجية، كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان ـ على حسب رأي د. بدوي ـ منصباً على الطبيعة الخارجية.

ينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهي المدرسة الأيونية مبتدئاً بطاليس ثم أنكسيمندريس فأنكسيمانس، وقد عرض أيضاً لامتداد آراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الأبولوني الذي قال إن «المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزلياً أبدياً قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركاً باستمرار، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء، لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية أي إلى الروح، وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية وثانياً الحياة وثالثاً العلم ورابعاً القدرة وخامساً العظم[18].

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية، فأكد في البداية على أنه يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصاً وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين[19].

وقد وعد بأنه سيصرف النظر عن هذه الأقوال الأخلاقية الدينية، لكنه اضطر بعد ذلك إلى الربط ـ كما ربطوا هم ـ بين معتقدات الفيثاغوريين الدينية وحديثهم عن الأعداد باعتبارها أصل العالم، كما اضطر أيضاً ولأول مرة أن يعترف بتأثر الفيثاغوريين في ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال: «وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود[20].

وقد اضطر كذلك إلى الاعتراف بالأصل الشرقي لفكرة تناسخ الأرواح، التي اعتقد فيها الفيثاغوريون، فقال: «ليس من شك في أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون، لم يكن رأياً علمياً قالوا به، بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين»[21].

وبالطبع فإن هذه الاعترافات للمؤلف بالأصل الشرقي لبعض الآراء الفيثاغورية تنفي إنكاره السابق للتأثير الشرقي على الفلسفة اليونانية، وتؤكد أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفلسفة الفيثاغورية حق الفهم فإنه لزاماً علينا أن نعود إلى أصولها الشرقية القديمة في الهند وبابل، وكذلك في مصر القديمة التي ثبتت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية في مدينة «أون» وتتلمذه على يد المفكرين والعلماء فيها[22].

وقد انتقل المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ للفلسفة الإيلية مبتدئاً بأكسينوفان على الرغم من أنه في رأيه ليس فيلسوفاً إيلياً خالصاً، وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلسوف انتقل من المدرسة الأيونية إلى المدرسة الإيلية[23]. ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذي اعتبره ـ بحق ـ «أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الإيلية»، وقد عرض هنا للاختلاف بين المؤرخين حول تفسير معنى الوجود عند بارمنيدس موضحاً آراء تسلر وبيرنت اللذين فسرا الوجود البارمنيدي على أنه حسي خالص، لدرجة أن بيرنت اعتبر بارمنيدس أبا المادية.

ثم أوضح آراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادي للوجود مميزاً بين فريقين: منهم فريق يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً، ومن ثم يجعلون بارمنيدس أبا للمثالية وعلى رأس هؤلاء جوميرتس، وفريق آخر يجعله رجل منطق تصور الوجود تصوراً منطقياً خالصاً، لأنه قال إن الوجود هو الفكر وإنه وجود في الذهن أو في العقل، وكان على رأس أنصار هذا الرأي الأخير رينهرت ثم أنصار مدرسة ماربرج.

وقد وافق د. بدوي على رأي الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس في رأيه ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف[24].

ولقد عرض د. بدوي بعد ذلك لزينون الإيلي الذي كان له فضل الدفاع عن مذهب أستاذه ضد خصومه، وكذلك عرض لدفاع مليسوس عن نفس الآراء البارمنيدية، وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هراقليطس مؤكداً معارضة مذهبه لمذهب الإيليين، إذ قال بالتغيير الدائم بدلاً من الثبات وبالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة. ثم عرض لفلسفة أنبادوقليس على أنها محاولة للتوفيق بين كلا الطريقين، إذ وصف أنبادوقليس الوجود، بما يصفه به بارمنيدس، كما أنه جعل للتعدد مكاناً كي يستطيع تفسير الحركة والتغير، فقد اعتمد أنبادوقليس على العناصر الأربعة المعروفة في تفسيره للعالم الطبيعي، بالإضافة إلى قوله بمبدأين عقليين عاليين على المادة هما المحبة والكراهية، فسر من خلالهما نشأة العالم وتجدد دوراته.

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض عام لفلسفة الذريين ليوقيبوس وديمقريطس، في تفسيرهم لنشأة العالم على أساس الذرات ولنظريتهم في المعرفة والأخلاق، وانتهى إلى أنه «مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعاً، فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين والكثرة والتغير عند هراقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج»[25]. وإن كنت أخالفه في هذا الرأي: فالفلسفة الذرية ـ في اعتقادي ـ قد انطلقت من نقطة بداية مختلفة، هي أن الذرة هي المكون الأساسي للعالم الطبيعي، واستطاعت أن تقدم تفسيراً مادياً محكماً على هذا الأساس، وهي وإن اتفقت مع تلك المدارس السابقة في بعض الأفكار فإن هذا لا يعني أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة.

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لفلسفة أنكساغورس الذي كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلى التفسيرات المادية للعالم الطبيعي بقوله «إن العقل nous هو منظم الأشياء جميعاً»، ففي هذه العبارة يكمن التجديد الذي أتى به إلى التفسيرات السابقة، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هي العقل[26].

وفي الفصل الأخير من هذا الجزء يتحدث المؤلف عن ما أسماه بعصر التنوير، وهو عصر السوفسطائيين في الفلسفة اليونانية، وقد عرض لاختلاف وجهات النظر حول الحركة السوفسطائية وحول تقييم دورها في الحضارة اليونانية. وقد اعتبرها هو من خير من مثل الروح اليونانية الأصيلة، روح الإيمان بالتغير والنسبية والنضال. وقد توقف بعد ذلك مع فكر بروتاجوراس وجورجياس فقط من السوفسطائيين، وينهي هذا الجزء بالحديث عن الأهمية الحضارية للنزعة السوفسطائية، ثم بمجموعة هائلة من الحواشي والمراجع، وفهرس دقيق للأعلام.

ب ـ صيف الفكر اليوناني:

1 ـ أفلاطون: بدأ د. بدوي عرضه لصيف الفكر اليوناني في كتابه المعنون «أفلاطون» بعرض لخصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني حسب تصنيفه. فالعصر الثاني هو عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد وجد مؤرخنا أن القاسم المشترك لفلسفة هؤلاء الثلاثة هو اتجاههم في فلسفتهم نحو الإنسان، وقد انتهى في تصويره لهذا الاتجاه الإنساني في فلسفتهم إلى وصفهم جميعاً بالمثالية، فمن الواضح في نظره «أنهم يتفقون جميعاً في هذه الصفة، صفة المثالية. فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون، لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضاً ليس وجود المادة بل وجود الصورة. وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذا الصدد هو في أن أفلاطون جعل الصورة مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولي يوجدان معاً غير منفصلين»[27]. ولا يختلف أحد مع د. بدوي في أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اتصفت فلسفاتهم بالاتجاه نحو الإنسان، فهذا اتجاه بدأ مع السوفسطائيين وسقراط ودعمه كل من أفلاطون وأرسطو، لكن ما نختلف معه فيه

هو هذا التقييم لفلسفة أرسطو على أنها فلسفة مثالية، بل إن أرسطو كان في نظره «مثالياً مغالياً»[28]. فالحقيقة في اعتقادنا أنه إن كان لأرسطو مذهب تميز به عن مذهب أستاذه أفلاطون فإن أساس هذا التميز سيكون في اتجاه أرسطو نحو الواقعية، ففي ميتافيزيقاه أنزل الماهيات من عالمها الأفلاطوني المفارق (عالم المثل) إلى عالمنا المحسوس بحيث يمكننا الكشف عنها بمجرد التمييز في أي شيء بين وجوده بالقوة (المادة) ووجوده بالفعل (الصورة)، وفي نظريته «المعرفة» نجد أنه أعطى الحواس دوراً واسعاً في المعرفة وهو دور لا يقل أهمية عن دور العقل، وكذلك فعل في تحليلاته الأخلاقية والسياسية، وفي نظريته عن الفن[29]. . . الخ.

ومن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني أيضاً عند د. بدوي أن فلاسفة هذا العصر لم يفرقوا تفرقة كبيرة بين السياسة والأخلاق[30] وهذا ما ميزهم بحق عن فلاسفة العصر الثالث (عصر الأبيقورية والرواقية)، بينما عني أفلاطون وأرسطو ببيان الصلة الوحيدة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، نجد أن الأبيقوريين من فلاسفة العصر الثالث قد اعتبروا أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأي شيء خارجي.

وعلى ذلك فقد اعتبر د. بدوي أن خصائص الروح اليونانية التي حدثنا عنها في «ربيع الفكر اليوناني» ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني، وإن كانت قد بدأت تضمحل شيئاً فشيئاً في هذا العصر[31].

وقد انتقل د. بدوي بعد ذلك إلى عرض فلسفة سقراط مبتدئاً من النظر في حياته، على اعتبار أن فكر سقراط ينتمي إلى أولئك الفلاسفة، الذين تتصل حياتهم أشد الاتصال بمذهبهم الفلسفي، ولما كان د. بدوي يتبع في عرضه لحياة الفلاسفة من هذا النوع منهج مؤرخي الفلاسفة من الألمان الذين يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار تكشف عن تطوره الفكري والروحي هي: الطور الأول: طور التلمذة والطلب، والطور الثاني: عهد التنقل، والطور الثالث: طور الأستاذية، فإنه بالنسبة لسقراط لم يجد ما يكفي من المعلومات المتوافرة عن حياة سقراط لتقديم هذا العرض المطول لتطور الفيلسوف الفكري. فاكتفى بتقديم نبذة قصيرة عن تطور حياته عبر هذه الأطوار[32]. ثم تحدث عن اختلاف

المؤرخين حول أخلاق سقراط، إذ منهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا، وقام آخرون فحطوا من قدره ونسبوا إليه تهماً شنيعة[33]. أما الأولون فهم أتباعه الذين وصفوه بالصلابة والقناعة وضبط النفس ورقته مع الناس وعشقه لوطنه، ومع هؤلاء نحن أمام سقراط الذي يظهر في نظر مؤرخنا بمظهر الابن الحقيقي للروح اليونانية[34]. وقد نسي د. بدوي أن يذكر لنا من هم الآخرون الذين ينسبون إلى سقراط تلك التهم الشنيعة، وإن كنا ندرك أنه يقصد بالطبع التهم الثلاث الشهيرة التي وقف أمام المحكمة الأثينية ليدفعها عن نفسه فيما رواه أفلاطون في محاورة «الدفاع».

وقد شغل د. بدوي بتفسير ما سمي في المحاورات الأفلاطونية «بجني» سقراط، ورفض تلك الآراء التي ترى أنها كانت حالة مرضية يعاني منها سقراط. كما رفض أيضاً أولئك الذين فسروا هذا الجني بأنه الضمير، ورجح رأي شليرماخر الذي ذكر أنه بمثابة صوت باطن كان يأتي سقراط في بعض الأحوال، فينبهه إلى الطريق الذي عليه أن يسلكه في المسائل الخطيرة التي كانت تعرض له في حياته، وقد اعتبر د. بدوي أن هذا الأمر من سقراط إنما يمثل روحاً جديدة غريبة نافرة بالنسبة للروح اليونانية الحقيقية[35]. وانتقل بعد ذلك إلى مناقشة مصادر معرفتنا بسقراط وهي محاورات أفلاطون وكتابات أكسينوفون ومؤلفات أرسطو، وعرض للحجج المختلفة التي يستند إليها المؤرخون في تفضيل رواية أحد هذه المصادر على المصدرين الآخرين، وانتهى إلى أن من الأصوب أن نستعين بها جميعاً حتى نكمل الواحدة منها بالأخرى.

أما نقطة البدء في الفلسفة السقراطية فقد رأى أنها البحث في طرق المعرفة، ذلك لأن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقدم على أساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة، كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم أيضاً على العلم[36]. وهذه رؤية صائبة من مؤرخنا أعقبها بنتيجة هامة عن الفلسفة السقراطية هي أن سقراط قد جعل النظر والعمل شيئاً واحداً أو على الأقل لم يفصل بينهما.

فالعمل يقوم على أساس المعرفة الصحيحة وتبعاً لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر[37]. وهذه أيضاً نتيجة صائبة تكشف عن جوهر الأخلاق في

الفلسفة السقراطية التي لا تنفصل فيها المعرفة النظرية عن السلوك العملي. فالعمل السلوكي الصائب لا يكون إلا إذا سبقه تأمل ومعرفة نظرية بحقيقة الفعل الفاضل وماهيته.

وقد تحدث د. بدوي عن المنهج الفلسفي لسقراط المعروف بالتهكم والتوليد وتطبيق سقراط له، ثم عرض لمذهبه الأخلاقي. وعرض بالذات لفضيلة الصداقة عنده على أساس أن الصداقة كانت شيئاً ضرورياً بالنسبة إلى سقراط، تبعاً لنظرياته في العلم، لأنه ما دام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار أي باجتماع الناس للمحاورة، فهو يتم تبعاً لهذا بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب. وهذا الحب ـ كما تصوره سقراط ـ يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمه هؤلاء فهو من جانبين لا من جانب واحد[38]. وقد ارتفع سقراط بهذا بفكره إلى درجة لم تكن معروفة عند اليونانيين كثيراً من قبل. وإن كانت فكرته عن الزواج أو الصلة بين الرجل والمرأة لم ترتفع إلى هذه الدرجة لأنه اعتبر أن الزواج وسيلة للذرية فقط، ولو أنه مع ذلك كان ينظر إلى المرأة على أنها مثيلة للرجل في كل شيء[39] وقد يتساءل المرء هل هذا هو رأي سقراط التاريخي أم هو رأي أفلاطون عرضه د. بدوي على أنه رأي لسقراط؟ الحقيقة إنني أميل إلى أنه أفلاطوني خالص، لأن الحديث عن مساواة المرأة بالرجل ورد في محاورة الجمهورية، وهي محاورة أفلاطونية، كما يجمع على ذلك مؤرخو أفلاطون.

ولقد انتقل د. بدوي بعد ذلك إلى الحديث عن أفلاطون مبتدئاً بالحديث عن حياته مقسماً إياها إلى ثلاث مراحل تطور فكره خلالها: مرحلة التلمذة والطلب التي كان تتلمذه على سقراط فيها هو أبرز أحداثها، ثم مرحلة التنقل والترحال التي بدأت بعد موت سقراط عام 399ق.م وانتهت بتأسيسه للأكاديمية، وقد زار خلالها المدارس السقراطية الصغرى في ميجارا وقورينائية كما زار مصر وبعض بلاد الشرق. أما الطور الثالث فقد بدأ بعد تأسيس الأكاديمية حتى موته حوالي عام 348 ـ 347ق.م. وقد تحدث عقب ذلك عن مؤلفاته التي كان حظه فيها حظاً سعيداً يغبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين، لأن كتبه بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها هي التي بقيت كلها، وأرجع د. بدوي ذلك إلى الصورة الأدبية

التي كتبت بها فقد كانت جميعاً على هيئة محاورات، اللهم إلا مقالة التعريفات، ثم الرسائل الثلاث عشرة. وقد عرض مؤرخنا للعديد من القضايا أو المشكلات حول مؤلفات أفلاطون مثل مشكلة أصل هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية، هل هي طريقة أفلاطونية خالصة أم تأثر فيها بكتابات سابقة؟! وما الأسباب التي جعلته يتجه نحو هذه الطريقة؟ ومشكلة مركز سقراط في هذه المحاورات، فقد كانت شخصية سقراط هي الشخصية الرئيسية في هذه المحاورات باستثناءات محدودة، فهل كان سقراط يعبر فيما يقال على لسانه عن فلسفته هو أم عن فلسفة أفلاطون؟ ويترتب على ذلك مشكلة أخرى تتعلق بكيفية ترتيب المحاورات الأفلاطونية، وعلى أي صورة يتم ترتيبها، هل من خلال موضوعاتها، أم من خلال ترتيبها الزمني؟ وإذا كان من خلال ترتيبها الزمني فكيف نصل إلى هذا الترتيب؟

وقد انتهى د. بدوي بعد عرضه للمناهج المختلفة التي تعرضت لهذه الصعوبات وحاولت التغلب عليها، إلى صورة شبه نهائية تقسم المحاورات بحسب ترتيبها التاريخي إلى ثلاثة أقسام بحسب تطور حياة أفلاطون، هي محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة ومحاورات الشيخوخة. وهذا هو التقسيم الذي اتفق عليه بين المؤرخين لأفلاطون والمهتمين بتصنيف محاوراته.

ومن أبدع الأجزاء في هذا الكتاب ما عرضه د. بدوي تحت عنوان «المشاكل الأفلاطونية»، فقد عرض فيه لأهم مشكلات الفلسفة الأفلاطونية وأولها مشكلة وجود أفلاطون في محاوراته، فقد فعل أفلاطون في ميدان الفكر ما فعله النحات في ميدان النحت، فإنه قدم لنا مذهبه محاولاً دائماً أن ينأى بنفسه عن المحاورات التي يتحدث فيها عن هذا المذهب، فلم تظهر له فيه شخصية[40]. ومن ثم فكيف نستنبط مذهبه في خضم أحداث محاوراته؟ وبالطبع فإن من المعروف أن سقراط كان هو المتحدث بلسان أفلاطون في هذه المحاورات، لكن ليس كل ما يقوله سقراط يجب أن ينضاف إلى أفلاطون لأن سقراط ليس شخصية روائية اخترعها أفلاطون اختراعاً، وإنما هو شخصية واقعية تاريخية لها مذهبها الفلسفي المستقل. ومن هنا كانت المشكلة الكبرى: كيف نفصل بين فكر سقراط وفكر أفلاطون وكلاهما ورد على لسان سقراط في المحاورات الأفلاطونية؟ وقد عرض د. بدوي لسلسلة من المشكلات التي تترتب على هذا التساؤل، سواء

نجحنا بالفعل في الفصل بين أقوال سقراط وآراء أفلاطون في هذه المحاورات أم لم ننجح، فستظل هناك صعوبات كثيرة ليس من السهل حلها أو حسم أمر معين بشأنها[41]!

ويترتب على مشكلة الصلة بين مذهب سقراط ومذهب أفلاطون وصعوبة الفصل بينهما، مشكلة أخرى تتعلق بما سماه د. بدوي سر أفلاطون أي من هو أفلاطون الحقيقي؟ وطرح الحلول المعروضة من قبل المؤرخين الآخرين لهذا السر، فمنهم من ينظر إلى أفلاطون على أنه مفكر عالم، ومن ثم حاول أن يحذف كل ما يتناقض مع بعضه من محاورات أفلاطون، حتى يخلص إلى مذهبه الحقيقي الذي لا تناقض بين أفكاره! ومنهم من نظر إليه على أنه مفكر فنان، فقالوا إنه لا يسير في فلسفته على قواعد البرهان، وإنما يدرك الحقائق كلمحات ولمع. وقد انتهوا من ذلك إلى دراسة فكر أفلاطون على أنه فكر متحرك متغير لا تشترط فيه الوحدة المنطقية.

وقد عاب د. بدوي تطرف الجانبين معاً، فأفلاطون ـ في رأيه ـ لم يكن شاعراً باستمرار، وإنما كان يجمع بين الوجدان من ناحية والبرهان المنطقي أو الدياليكتيك من ناحية أخرى ـ ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التي لا يستطيع الفكر أو اللغة أن تعبر عنها كان أفلاطون يلجأ إلى التصور الخيالي غير المنطقي. وأما في الأفكار الأخرى التي يمكن أن يعبر عنها تعبيراً منطقياً بواسطة اللغة فقد كان يسير على المنهج المنطقي أو الدياليكتيك[42].

وفي هذا الإطار عرض د. بدوي بعد ذلك لما أسماه بالشك الأفلاطوني، وقد أخذ كلمة الشك هنا بمعنى البحث وليس بمعناها المعروف عند دارسي الفلسفة، إذ إن معناها الأصلي الاشتقاقي هو البحث[43]، فالشك الأفلاطوني هو عبارة عن ابتداء البحث، واستمرار في هذا البحث عن طريق إثارة مشاكل جديدة الواحدة وراء الأخرى، وترتيب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى يصل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تنحل إليها كل هذه الشكوك، ولكن هذه القضية العامة التي يصل إليها ليست قضية نهائية، بل هي أيضاً وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد[44].

وقد كان أحرى بمؤرخنا هنا أن يسمي هذه الفقرة بالمنهج الأفلاطوني في

البحث الفلسفي وليس بـ «الشك الأفلاطوني»، حتى لا يختلط الأمر على الدارسين فيتصورون أن أفلاطون كان من الشكاك بالمعنى المتعارف عليه بينهم!!

وقد عرض د. بدوي في إطار ذلك أيضاً لمشكلة الأساطير الأفلاطونية ووظيفتها في فلسفته، وأوضح صلة ذلك بمعنى الحقيقة عند أفلاطون(45).

ثم انتقل بعد ذلك ليكشف عن «أساس الفلسفة الأفلاطونية»، وقد عرض هذا العنوان لـ «نظرية المعرفة عند أفلاطون»، موضحاً التفرقة عنده بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح. ودور الحب أو «الايروس» في اكتشاف الحقيقة والوصول إلى العلم الصحيح، وكذلك عرض لدور الديالكتيك الأفلاطوني الصاعد بما فيه من استقراء ومبادىء منطقية أخرى في المنهج الأفلاطوني للوصول إلى الحقيقة.

وقد بدأ بعد ذلك في عرض جوانب المذهب الأفلاطوني بالطريقة التقليدية المتعارف عليها، حيث تحدث أولاً عن نظرية المثل الأفلاطونية تحت عنوان «نظرية الصور»، والغريب أنه رغم اهتمام د. بدوي الواضح بتحليل وإبراز الاختلافات بين مؤرخي الفلسفة الأفلاطونية حول المصطلحات الأفلاطونية، إلا أنه لم ينشغل هنا ببيان الأسباب التي دعته إلى تفضيل كلمة الصور للتعبير عن «المثل» التي لاقت ما يشبه الإجماع بين مؤرخي أفلاطون، حيث تترجم كلمة Idea عادة بالمثال وليس بالصورة Form، خاصة وأن كلمة الصورة قد شاعت للتعبير عن نظرية أرسطو الميتافيزيقية فيما يتعلق بتمييزه بين «المادة والصورة»!

على كل حال فقد عرض د. بدوي لثلاثة أقسام لنظرية أفلاطون في الصور هي: أساس الصور وماهية الصور، وعالم الصور، وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض نظريته في الطبيعيات موضحاً الصلة بينها وبين نظرية الصور، إذ تنقسم الطبيعيات أيضاً إلى ثلاثة أقسام رئيسية كلها تتصل بنظرية الصور باعتبارها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله، ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولاً: إلى الشيء الذي هو في مقابل الصور والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة، وثانياً: لا بد من البحث في الصلة بين العالم المحسوس والصور. وهذا يكون القسم الثاني من الطبيعيات، وأخيراً لا بد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون وتلك هي النفس الكلية(46).

وعلى ذلك فقد بدأ عرض آراء أفلاطون الطبيعية ببيان رأيه في المادة، ثم رأيه في الصلة بين المحسوسات والصور، وأخيراً تحدث عن النفس الكلية باعتبارها العلة التي تجمع بين الصور والمادة.

وانتقل بعد عرضه للطبيعيات وبناء العالم الطبيعي عند أفلاطون إلى عرض رأيه في النفس الإنسانية، وركز على عرض براهين أفلاطون على خلود النفس الإنسانية، وبعد ذلك تحدث عن عقيدة التناسخ عنده، وكذلك عن معنى التذكر وأجزاء النفس وقواها لديه.

وبعد ذلك عرض لآراء أفلاطون الأخلاقية من ناحيتين، الناحية السلبية، والناحية الإيجابية فهو يرى أن أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير، ويبرر ذلك قائلاً «إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر، ولما كانت النفس الإنسانية في اتصالها بالجسم تبتعد شيئاً فشيئاً وبحسب درجة الاتصال عن الصورة، فإنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعاداً عن الجسم كان محققاً لدرجة أكبر من الخير، ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصورة السلبية[47]، إنها صورة الزهد في الحياة المادية والإقبال على فصل النفس عن الجسد، أي الإقبال على الموت بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصور وحياتها على هذا الأساس هي حياة تأمل مستمرة للصور[48].

إذا كانت هذه هي الصورة السلبية للأخلاق الأفلاطونية فإن الصورة الإيجابية لا تتمثل في دعوته إلى الأخذ بشيء من الحياة، وقد بدت نظرة أفلاطون الداعية إلى الجمع بين الصورتين السلبية والإيجابية في محاورة فيلابوس حينما بحث في اللذة وصلتها بالوجود ثم صلتها بالخير، وانتهى فيما يتعلق بصلتها بالخير إلى القول بأن اللذة إن لم تكن خيراً كلها فإنها أيضاً ليست شراً كلها، وإنما هي عندما تخلو من الألم نوع من الخير يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منها[49].

لقد عرض د. بدوي بعد ذلك لآراء أفلاطون السياسية من خلال محاوراته السياسية: «السياسي» و«الجمهورية» و«النواميس»، فعرض لنظريته في الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة من خلال محاورتي «الجمهورية» و«السياسي» ثم لدولة القانون من خلال محاورة النواميس.

وانتقل بعد ذلك إلى بيان النزعة الدينية الواضحة في كل مؤلفات أفلاطون من خلال الحديث عن الدين عنده، فأوضح حديثه عن الصانع، وحاول أن يجيب على تساؤل هام: هل أفلاطون من الفلاسفة الموحدين؟ قائلاً إن كل ما يمكن استخلاصه في هذا الباب هو أن أفلاطون قال بأن الألوهية هي الواحد، فجمع بين الواحدية والألوهية مما يشعر بشيء من التوحيد، ولكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها[50].

وقد اختتم د. بدوي عرضه لجوانب الفلسفة الأفلاطونية بعرض موجز لنظرية الله، فأوضح أنواع الفن عنده ولمعنى الإبداع والقوة الإبداعية.

2 ـ **أرسطو**[51]: لا نزال حسب رؤية د. بدوي في صيف الفكر اليوناني حيث يعرض في كتاب مستقل لفلسفة أرسطو أعظم فلاسفة اليونان وأهمهم، وذلك عبر ثمانية فصول: تحدث في أولها عن حياته وتطوره الفكري معتمداً في ذلك على دراسة ييجر Jager عن أرسطو والأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحي، التي أصدرها في برلين عام 1923، وتقوم هذه الدراسة على أساس المنهج التاريخي الذي يقسم التطور الروحي للشخص إلى ثلاثة أقسام: طور الطلب وطور التنقل وطور الأستاذية. وقد درس أرسطو مقسماً حياته إلى تلك الأطوار الثلاثة، حيث يمثل الطور الأكاديمي من حياته دور الطلب والتلمذة ويمتد هذا الطور في حياة أرسطو حتى بلوغه سن الأربعين من عمره، وكان أبرز النتائج التي توصل إليها ييجر وعرض لها د. بدوي فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو، أن أرسطو ظل متأثراً بالروح السائدة في الأكاديمية الأفلاطونية لمدة طويلة وأنه لم يكن في حالة صراع مع نفسه كما ظن البعض، بل كان ـ رغم مناقشاته ـ لأستاذه ولفلسفته محباً، والدليل هو مؤلفات الشباب التي كتبها أرسطو على شكل محاورات، ورغم أنها فقدت فإن ما تبقى مثل محاورة أوزيموس و«في الفلسفة» و«بروتربيتيكوس» و«المأدبة» و«السفسطائي» يتضح منه أن أرسطو قد تأثر كل التأثر بأفلاطون[52] وأنه لا يزال أفلاطونياً مخلصاً[53].

وقد أكد ييجر ذلك حينما نظر في طور التنقل من حياة أرسطو، والذي يبدأ

عقب وفاة أفلاطون، فوجد أنه رغم مغادرته الأكاديمية ـ مما تسبب في الكثير من الإشاعات والأقاويل حول علاقته بأستاذه ـ ظل مخلصاً للأفلاطونية، فهو لم يغادر الأكاديمية كراهية لأفلاطون ولمذهبه، بل تركها لأن أسيوسيبوس ـ الذي عينه أفلاطون رئيساً للأكاديمية من بعده ـ قد اتجه بها اتجاهاً رياضياً صرفاً وجعل الصور (المثل) أعداداً وكميات منفصلة، وكان أرسطو يعارض ذلك كل المعارضة والحقيقة التي تؤكد مدى إخلاص أرسطو لأفلاطون ولتعاليمه أنه حينما بدأ رحلاته وتنقلاته، واختار أن يذهب إلى «اثرنيه» بآسيا الصغرى التي كان يحكمها هرمياس، وكان بها أراستوس وكورسكوس وهما من الأفلاطونيين المخلصين الذين عهد إليهما هرمياس بوضع قوانين المدينة، وكان أفلاطون نفسه قد حاول عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه من قبل في سيراقوصه عند دينيس[54]. ومن ذلك يتضح أن أرسطو ترك الأكاديمية الأصلية في أثينا ليتجه إلى هذه المدينة التي ازدهرت فيها الأفلاطونية، وشارك أرسطو نفسه في نقل الروح الأفلاطونية من أثينا إليها.

ويستمر د. بدوي بعد ذلك في عرض حياة أرسطو وفقاً للنتائج التي توصل إليها ييجر، فيتحدث في طور التنقل عن علاقته بالإسكندر الذي تولى أرسطو تربيته بأمر من الملك فيليب، فحاول تهذيبه تهذيباً يونانياً راقياً يقرب من المثل الأعلى للتربية الأثينية، وبتولي الإسكندر العرش بعد والده ينتهي الطور الثاني من حياة أرسطو، وكان من أبرز النتائج التي توصل إليها ييجر هنا أن هذا الطور من حياة أرسطو لم يكن خالياً من كل إنتاج فكري، كما كان يجمع المؤرخون من قبل، بل إنه كان ـ في الواقع ـ الأساس لكل فلسفة أرسطو[55]. أما طور الأستاذية الذي بدأ بتأسيس أرسطو للوقبون حتى وفاته، فقد عني فيه بوضع الأبحاث العلمية والتاريخية، وركز د. بدوي بعد عرض حياة أرسطو على عرض مؤلفاته وتصنيفها ومشكلة نشرها.

وبدأ في الفصل الثاني في عرض الفلسفة الأرسطية مبتدئاً ببيان الروح العامة لها ومنهجها والتقسيم الثلاثي للعلوم عند أرسطو، ثم في الفصل الثالث عرض لنظريات أرسطو المنطقية مبتدئاً بعرض موجز لطرق المعرفة عنده، مركزاً على الصلة بين العقل والمعقولات وقيمة المعرفة الحسية، ثم انتقل إلى بيان طرق

اكتساب العلم لديه فعرض للبرهان بنوعيه: الاستدلالي والاستقرائي، وربما يكون من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن د. بدوي هنا قد استخدم الاستدلال بمعنى الاستنباط فوحد بينهما، بينما ينبغي أن نميز بين الاستدلال والاستنباط، فالاستدلال Internce نوعان: استدلال استنباطي Deduction واستدلال استقرائي Induction فالاستدلال إذن ليس ضد الاستنباط، بل إنه الجنس العام الذي يندرج تحته نوعا البرهان: الاستنباطي والاستقرائي.

أما الفصل الرابع فقد خصصه لعرض الفلسفة الأولى عند أرسطو، وقد ميز في عرضه لها بين قسمين، قسم نقدي، وقسم إيجابي. أما القسم النقدي فقد عرض فيه لانتقادات أرسطو لفلسفات السابقين عليه، حيث انتقد آراء الطبيعيين الأول وانتقد الذريين والإيليين وأنكساغوراس والفيثاغوريين، وكذلك انتقد أفلاطون، ونظريته في الصور (المثل)، وامتد نقده إلى الأفلاطونيين التاليين لأفلاطون، خاصة أسبوسيبوس وكسينوقراط اللذين انتقدهما بشدة في مقالي الميم والنون من كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).

أما القسم الإيجابي فعرض فيه لمباحث أرسطو الميتافيزيقية الثلاثة، نظريته عن الجزئي والكلي، أو ما اصطلح المؤرخون على تسميته بنظرية الجوهر أو الوجود. ثم نظرية التمييز بين الهيولي والصورة أو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ثم نظريته في الألوهية التي عرض لها تحت عنوان الحركة والمحرك الأول، وقد توسع في عرض النظرية الأخيرة حيث عرض لطبيعة الحركة وأزليتها عند أرسطو، وكذلك للسكون وطبيعته ورد أرسطو على القائلين بالسكون المستمر، ثم عرض للصلة بين المحرك والمتحرك، ولإثبات أرسطو من خلال ذلك للوجود الإلهي باعتبار أن هناك ضرورة لوجود محرك غير متحرك هو الإله، الذي أوضح أن أبرز صفاته أنه صورة خالصة، ومن ثم فهو فرد باعتباره صورة خالية من كل هيولي (أو مادة)، كما أنه فعل محض لا يتعقل إلا ذاته، وتعقله وحياته شيء واحد، أما عن كيفية فعل تحريكه للكون فهي تتم عن طريق حركة العشق، أي عشق الكون للإله، فيتحرك شوقاً إليه، إذن فتحريك الله باعتباره المعشوق للأشياء، فالأشياء تتحرك بأن تعشق الله وحركة العشق في الواقع هي العلة الفاعلية في هذه الحالة[56].

وقد كشف د. بدوي في ثنايا ذلك عن تناقض بيِّن وقع فيه أرسطو، فإن حديثه عن حركة العشق هذه حديث غامض يتنافى مع كثير من أقوال أرسطو الصريحة عن أن كل حركة تتم فلا بد وأن تتم عن طريق التماس بين المحرك والمتحرك[57].

وقد رد د. بدوي هذا التناقض وغيره من التناقضات التي يكشفها العرض الموضوعي لآراء أرسطو إلى تفسير هذه الآراء تفسيراً يقارن بينها من زاوية مذهبية، دون النظر لها من الناحية التاريخية، التي يوليها هو وييجر ـ الذي يعتبر أن نتائج أبحاثه تكون يقينية في أكثر الأحيان[58] ـ أهمية كبيرة. وضرب مثالاً على ذلك بكتاب ما بعد الطبيعة المعروف بأنه مكون من مجموعة المقالات المرتبة بحسب حروف الهجاء اليونانية، فترتيب هذه المقالات وبحث كل واحدة منها على حدة مسألة في غاية الأهمية. فمقالة «اللام» ـ على سبيل المثال ـ قد كتب عنها الكثير واهتم بها كثير من الشراح والمؤرخين نظراً لما رأوه فيها من أشياء تختلف عما ورد في المقالات الأخرى. حتى في داخل هذه المقالة نفسها فإن ييجر يثبت ببراهين مختلفة أنه مختلف كل الاختلاف عن بقية أجزاء المقالة[59]. وبالطبع فإن هذه الاختلافات تبدو بالكشف عن كثير من التناقض بين أقوال أرسطو، والحقيقة أن استخدام المنهج التاريخي قد يفيد أكثر في الكشف عن سر التناقض في أقوال أرسطو إذا ما ركز أتباعه على قضية احتمال تدخل تلاميذه في صياغة بعض فقرات من هذه المقالات، فليس من المعقول أن يتناقض أرسطو مع نفسه وهو واضع المنطق الذي يقوم على قانون عدم التناقض؟!!، وواضع أسس الكتابة الفلسفية العقلية المنهجية المنظمة!!

أما الفصل الخامس فقد خصصه د. بدوي لعرض فلسفة الطبيعة عند أرسطو، مبتدئاً ببيان تحديد أرسطو لموضوع علم الطبيعة، باعتباره العلم الذي يبحث في الأجسام الطبيعية المتحركة، ومن ثم بدأ في عرض آرائه عن الحركة والمكان والزمان وعلاقتهما بالحركة، ثم انتقل بعد ذلك لعرض تصوره للعالم الطبيعي، فعرض لتمييزه بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، ثم عرض لنتائج أبحاث أرسطو في علم الحياة مبتدئاً ببيان منهجه الرئيسي في دراسة الكائنات الحية وتقسيمه لها، وتفرقته بين النبات والحيوان.

وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يعرض د. بدوي في الفصل السادس لنظرية أرسطو حول النفس، مبتدئاً ببيان تعريفه لها وشرح المقصود بالنفس وانتقادات أرسطو للسابقين عليه، ثم يأخذ في توضيح قوى النفس عنده وحينما يصل إلى شرح القوة الحساسة والقوة العاقلة يأخذ في عرض متداخل لنظريته في المعرفة مع نظريته في النفس كما هو واقع الحال في كتاب النفس لأرسطو[60]. وقد ركز في عرضه هذا على بيان مشكلة الكليات عند أرسطو وكيف حلها، ومشكلة العقل المنفعل والفعال.

أما الفصل السابع فقد خصصه لعرض ثلاثة جوانب من الفلسفة الأرسطية، هي الأخلاق والسياسة والفن. وبالطبع لم تنل هذه الجوانب حقها من الدراسة والعرض لأن كلا منها كان يحتاج إلى فصل مستقل. وإذا كان د. بدوي قد رأى أن يعرضها في هذه العجالة التي لم تتجاوز ست عشرة صفحة فهذا من شأنه وشأن خطته في كتابه، أما أن يقول لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا في شيء[61]. فهذا ما لا نتفق معه فيه بالمرة، فنظرية أرسطو السياسية تكتسب أهميتها من تلك التفصيلات والجزئيات التي أعرض عنها د. بدوي، فقد اتسمت فلسفة أرسطو السياسية بمحاولة عرض الآراء الفلسفية المذهبية لأرسطو مصحوبة بالكثير من الأمثلة الواقعية لأحداث ووقائع سياسية عاصرها، وقام بحصرها مستفيداً بما جمعه من معلومات حول دساتير الدول التي عاصرها في كتابه المفقود «الدساتير» أو «النظم السياسية»، إن الميزة الأساسية لفلسفة أرسطو السياسية هي نزوعه ـ على عكس أستاذه أفلاطون ـ نحو الواقعية السياسية ومحاولته التوفيق بين الواقع والمثال[62].

على كل حال فقد عرض د. بدوي للأخلاق عند أرسطو في ثماني صفحات، وللسياسة في أقل من ثلاث صفحات، وعرض للفن فيما تبقى من صفحات الفصل. وبدأ ذلك العرض بملاحظة هامة مؤداها أن من الخطأ البين أن نتخذ من كتاب الشعر وحده معبراً عن مذهب أرسطو في الفن، فمذهب أرسطو في الفن لا يتضح إلا بالنظر في كتبه عن «الطبيعيات» و«ما بعد الطبيعة» و«السياسة» وكذلك كتاب «الخطابة»، ثم تحدث بعد ذلك باقتضاب شديد عن نظرية أرسطو الجمالية وفكرته عن الفن والإبداع الفني وعن المحاكاة في الفن.

وقد اختتم د. بدوي كتابه عن أرسطو بالفصل الثامن الذي خصصه للحديث عن مكانة أرسطو التاريخية، وأوضح كيف أنه كان الشخصية ذات الأثر الكبير الذي لا يدانيه أثر لفيلسوف آخر سواء من ناحية الإعجاب الذي لا حد له بفلسفته لدى رجال العصور الوسطى، أو من ناحية الحملة والنقد الشديدين له من رجال العصر الحديث.

جـ ـ خريف الفكر اليوناني: بدأ د. بدوي هذا الجزء بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث، حيث تميزت بالاتجاه الأخلاقي العملي، وقد أرجع ذلك إلى تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندر لبلاد الشرق الذي اعتبره «محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك والعمل، فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين ما فيه من قوى، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين وإنما أصبح كل همه ـ ما دام هذا كله لا يعنيه ـ أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك، والمقصود بالسلوك هنا سلوك الفرد بإزاء نفسه، بمعنى انعكاس الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه»[63].

وقد كتب د. بدوي في ضوء هذه الخاصية عن الرواقية باعتبارها فلسفة تدعو إلى الأخلاق العملية السلبية، كما أنها «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية»[64]. خاصة إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد جاءوا من بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل، أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس والبلاد اليونانية وهي بيئات كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح.

وقد قسم أتباع الرواقية إلى دورين كبيرين، دور الرواقية اليونانية ودور الرواقية الرومانية. ويمثل الدور الأول مؤسس المذهب زينون الرواقي، ثم تلميذه كليانتس، وأخيراً كريسيفوس الذي يعد المنظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي. أما الرواقية الرومانية فتمثلها شخصيات ثلاث: إبيكتاتوس ثم سينكا ثم ماركوس أورليوس.

وقد لاحظ المؤلف أن مذهب الرواقية يمتاز بثلاث مسائل رئيسية، الأولى هي أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة[65].

وقد عرض بعد ذلك للمنطق عند الرواقيين ولاحظ للوهلة الأولى أن المنطق عندهم كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو، حيث قسموا المنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالكتيك، والقسم الثاني هو الخطابة. ولم يقدم أية تفاصيل حول هذين القسمين، حيث انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية المعرفة في ضوء المنطق مفهوماً على هذا النحو الشكلي، فقال إنهم بحثوا أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه، وعرض لتمييزهم بين الصور الحسية والإدراك الحسي، ثم لنظريتهم حول التذكر باعتباره مصدراً آخر للمعرفة، وعرض كذلك لقولهم إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الاقتناع يكون صادقاً وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب وعلى ذلك فالمعيار ذاتي.

وقد عاد مؤلفنا بعد ذلك مرة أخرى إلى عرض المنطق الرواقي، وقد كان من الأفضل بالطبع عرضه متكاملاً قبل أو بعد الحديث عن نظرية المعرفة، وعلى أي حال فقد كان عرضه للمنطق وللمعرفة عند الرواقيين عرضاً مقتضباً لم تبرز فيه خصوصية المنطق الرواقي وتميز نظرية المعرفة، لقد عرضهما كمقدمة للتوقف أمام الطبيعيات الرواقية التي خصص لها صفحات كثيرة عرض فيها لأقسام البحث في الطبيعة عندهم، وهذه الأقسام الرئيسية هي البحث عن علل الوجود الأولى، ونشأة الكون وصفاته، ثم الطبيعة غير العاقلة ثم الإنسان. وتميز عرضه لهذه الأقسام برده الأفكار الرواقية إلى أصولها الأفلاطونية والأرسطية، مما أوضح مدى تأثر الرواقية بمذهبي أفلاطون وأرسطو في تفسير الطبيعة.

وانتقل مؤرخنا بعد ذلك للحديث عن الأبيقورية مبتدئاً بعرض مقتضب لحياة مؤسسها أبيقور، ثم تحدث عن معنى الفلسفة وتقسيمها عنده، ثم عن نظرية المعرفة لديه، حيث عرض لنظريته الحسية في المعرفة، تلك التي تعتبر أن الإدراك الحسي هو الأصل وبعد ذلك يأتي تكون المدركات أو التصورات.

وقد أوضح د. بدوي في عرضه للطبيعيات عند الأبيقوريين، كيف أن هذه النزعة الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضاً التي تسود نظرياتهم الطبيعية وفيما بعد الطبيعة كذلك. وقد كانت هذه الآراء الحسية في المعرفة، ذات الصبغة التجريبية في الطبيعيات مجرد تمهيد لفلسفتهم الأخلاقية. وقد عرض فيها لآراء أبيقور حول اللذة وأنواعها، ووجهة نظره في الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا، وكيف أنها السبيل إلى عدم الخوف من الموت أو من الآلهة وعقابها. وقد أنهى عرضه للأخلاق الأبيقورية بتقييم لها، قال فيه: «إنه إن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع، فإنها ـ على العكس من ذلك ـ قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية التي يقول بها رجل مثل أفلاطون»[66].

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض لمدارس الشكاك مبتدئاً من مدرسة فورون (بيرون) التي أكدت استحالة المعرفة الحسية والعقلية جميعاً وانتهت إلى تعليق الحكم، وهي في نظره كانت «مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكري»[67].

ثم عرض بعد ذلك لمدرسة الأكاديمية الجديدة مبتدئاً بآراء أرسيزيلاسي في استحالة المعرفة الحسية، وقد قصد أرسيزيلاسي من وراء نقده للمعرفة الحسية أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسي وهو النظر العقلي، وتبعاً لهذا يمكن القول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة سواء الحسية منها أو العقلية[68].

وقد عرض بعد ذلك لآراء كرينادسي الذي يعد في نظره أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم[69].

د ـ شتاء الفكر اليوناني: وقد انتقل بنا مؤرخنا بعد ذلك حسب رؤيته المستندة إلى المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة إلى التأريخ لما أسماه شتاء الفكر اليوناني، وقد بدأ الحديث فيه عن فيلون الذي يمتاز في نظره عمن سبقه من المفكرين اليهود، بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة

فلسفية، والمبادىء العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور[70].

وقد عرض بعد ذلك لامتزاج الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لدى فيلون، وأوضح منهجه في التفسير الرمزي، حيث اتخذ من هذا المنهج أساساً لبيان حقيقة مؤداها أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة[71]. ثم تحدث عن صفات الله عند فيلون، وعن نظريته في اللوغوس، ومصادرها، ومدى تأثره بهيراقيطس والفيثاغورية المحدثة، ثم تحدث عن نظريته الأخلاقية.

وقد أنهى حديثه عن فيلون وفلسفته بتقييم إجمالي قال فيه إنه يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار، وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية ونعني بها الحضارة السحرية أو العربية[72].

ولا أدري ماذا يقصد مؤرخنا بهذا الرأي، وبأي منطق يرى إضافة فيلون إلى ما أسماه الحضارة السحرية أو العربية!! أما كان الأجدر به أن يضيفه إلى تراثه الشرقي القديم، مضافاً إليه تأثره بديانته اليهودية، وكذلك بالفلسفة اليونانية باعتبارها ثقافة العصر، إذ إنه لا علاقة له بالحضارة العربية ـ إذا كان هناك ما يسمى بهذا في ذلك الوقت ـ فما كان موجوداً وعاش في ظله فيلون هو الحضارة المصرية القديمة ممتزجة بمؤثرات الحضارة اليونانية مع مزيج من التراث الديني اليهودي والمسيحي فيما نطلق عليه اسم مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

ولقد عرض بعد ذلك للأفلاطونية المحدثة، وتوقف أمام شخصيتها الرئيسية أفلوطين فبدأ بالمقارنة بينه وبين فيلون، ثم أوضح طابع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعلاقتها بالروح الشرقية وتأثرها بالتجربة الدينية، وهنا أقر د. بدوي الطابع الشرقي لفلسفة أفلوطين، فهي ـ كما قال فاشيرو في كتابه «التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية» ـ فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية، وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية[73]، وبالطبع فنحن معه في هذا الإقرار[74].

ويتوقف بعد ذلك أمام الصلة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة ومدى تأثير المسيحية في نشأة هذه الفلسفة، وتحدث كذلك عن مدى تأثير الغنوصية، فأوضح أن مسألة الصلة بين الغنوص والأفلاطونية المحدثة غامضة، إذ لا يمكن القطع فيها برأي نهائي[75].

وقد تحدث بعد ذلك عن الأدوار الثلاثة التي مرت بها الأفلاطونية المحدثة، فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه، والدور الثاني هو دور يامبليخوس، حيث انقلب ذلك التوازن الذي كان بين الدين والفلسفة في الدور الأول إلى أن أصبح للدين المقام الأول على يديه، أما في الدور الثالث الذي يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية.

وقد ركز بعد ذلك على عرض فلسفة أفلوطين مبتدئاً بالحديث عن حياته وشخصيته، ثم عن الأقانيم التي قال بها وهي الله وصفاته، ثم العقل الأول ثم النفس، ثم تحدث عن العالم المحسوس لديه، وأوضح كيفية العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وعرض في ثنايا ذلك لنظرية أفلوطين في النفس التي أوضح من خلالها حالة الوجد التي تؤدي إلى الاتحاد بالله حيث يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ومتحداً بالذات الإلهية أو حاصلاً على الذات الإلهية أي هو والذات الإلهية شيء واحد.

رابعاً: ملاحظات نقدية عامة:

1 ـ لقد التزم د. بدوي فعلاً بالتأريخ للفلسفة اليونانية تبعاً للمنهج الحضاري الذي ارتضاه، فأرخ للعصر الأول من القرن السادس حتى أنكساغورس، وجعل للسوفسطائيين دوراً خاصاً بهم قائماً بذاته باعتبارهم التنويريين الذين يمثلون عصر الانتقال في أي حضارة من دور الحضارة إلى دور المدنية، وعلى أساس هذا الالتزام بالمنهج الحضاري ميز بين ربيع وصيف وخريف وشتاء للفلسفة اليونانية، وحدد الخصائص المميزة لكل عصر من هذه العصور في ضوء الخصائص العامة للروح اليونانية... الخ.

2 ـ وقد جاء هذا الالتزام بالنظرة الحضارية الشاملة للفلسفة اليونانية أحياناً على حساب الالتزام بالتأريخ المدقق للتيارات الفلسفية، فلقد أهمل د. بدوي التأريخ لبعض الفلاسفة كما فعل حينما أرخ للسوفسطائيين، حيث اكتفى

ببروتاجوراس وجورجياس فقط، ولم يتحدث عن كثيرين غيرهم مثل أنطيفون وهبياس وبروديقوس وتراسيماخوس وكاليكايس بصورة مفصلة كما فعل مع الأولين.

كما أنه لم يدرس سقراط مع أو بعد دراسته للسوفسطائيين كما وعد في البداية على أساس أن «سقراط لا يفترق مطلقاً عن السوفسطائيين، فلا بد أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين»[76]، وهو يقصد بهذا طبعاً أن دراسة سقراط تكون مع دراسة السوفسطائيين باعتبارهم يمثلون عصر الانتقال، عصر التنوير.

3 ـ أغفل مؤرخنا إغفالاً يكاد يكون تاماً النظر في حياة الفلاسفة خاصة فلاسفة اليونان الأوائل، فلم يشر إلى أي تفاصيل وردت إلينا عن حياة أي منهم رغم أهمية ذلك بالنسبة لفهم أفكار هؤلاء الفلاسفة وأصولها ومؤثراتها، ورغم أهمية ذلك أيضاً في بيان الترتيب التاريخي التقريبي لهؤلاء الفلاسفة، باعتبار أن كل ما نعرفه من هذه التواريخ تقريبي أيضاً.

وربما أدى هذا الإغفال إلى بعض الخلط مثلما حدث حينما أرخ د. بدوي لهيراقليطس بعد تأريخه للمدرسة الإيلية، فاعتبر أن مذهب هيراقليطس قد جاء معارضاً لمذهب الإيليين بشكل عام[77]، رغم أن المعروف أن هيراقليطس يأتي تاريخياً بعد أكسينوفان وفيثاغورس، إذ على الرغم من أنه ليس معروفاً بدقة مولده أو وفاته إلا أنه زهاء عام 500ق.م. بعد فيثاغورس وزينوفان، حيث يشير إليهما في شعره[78]. أما بارمنيدس فقد ولد حسب أرجح الروايات حوالي عام 515ق.م.. ويحدثنا ديوجين لايرتوس أنه ازدهر في الأوليمبياد التاسع والستين، أي بين عامي 504 و500ق.م. لكن الأرجح أنه ازدهر عام 485 أو 475ق.م[79]. وإذا ما اعتبرنا بارمنيدس كما اعتبره د. بدوي فعلاً هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية، فإنه لا ينبغي أن نعتبر فلسفة هيراقليطس قد جاءت كرد فعل للفلسفة الإيلية، أو أن نؤرخ له بعد الإيلية.

4 ـ لقد اختتم د. بدوي تأريخه للفلسفة اليونانية ببحث هام عن المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني أوضح فيه تأريخ المصطلح الفلسفي في الدور الأول للفلسفة اليونانية، ثم استعرض عدداً كبيراً من المصطلحات التي استخدمها فلاسفة اليونان كالمبدأ والهيولى والماهية والعنصر والطبيعة والواحدية والذرة والمذهب

المادي والعقل والباطن والعالي والديالكتيك والكم والانسجام، وهذا التدقيق في المصطلح وتأريخه يعد أمراً في غاية الأهمية يقصر في الاهتمام به الباحثون في هذه الأيام.

5 ـ تميزت محاولة د. بدوي في التأريخ للفلسفة اليونانية عن مثيلاتها بامتلاك صاحبها رؤية واضحة أرخ من خلالها، فقد أرخ للفلسفة اليونانية كثيرون وكانت أهم هذه المحاولات ثلاثة، أولها ليوسف كرم الذي أرخ لها في إطار تأريخه العام للفلسفة، وهي محاولة رغم تميزها بالدقة والرصانة، إلا أنها قدمت لمجرد التأريخ وافتقدت وجود رؤية عامة محددة للمؤرخ[80]. وقد أرخت د. أميرة حلمي مطر للفلسفة اليونانية بشمولية وإسهاب وتميزت محاولتها بالتوازن بين فصولها وأبوابها، وعدم إغفالها لأي من فلاسفة اليونان، أو لأي مشكلة تعرض لها أي فيلسوف منهم، وقد أرخت للفلسفة اليونانية من نشأتها حتى وصلت بها إلى أعتاب العصور الوسطى.

أما المحاولة الثالثة فكانت للدكتور محمد علي أبو ريان وكان ذلك في إطار تأريخه للفكر الفلسفي، وقد تميزت محاولته بمحاولة إبداء الرأي وتقديم الحجج والأسانيد ضد رأي معين أو معه، لكنها افتقدت أيضاً الرؤية المستقلة العامة للمؤرخ، فقد عرض للفلسفة اليونانية في إطار متابعته لأنصار المعجزة الغربية عموماً، والمعجزة اليونانية خصوصاً.

أما محاولة د. بدوي فقد امتازت كما أشرنا سابقاً بأن صاحبها قد التزم فيها بالمنهج الحضاري الذي ارتضاه، فحدد من خلاله خصائص معينة للروح اليونانية، ومن خلالها ميز بين ربيع وخريف وصيف وشتاء للفكر اليوناني، ورغم أننا قد نختلف معه في تصنيفاته ونتائجه حسب هذا المنهج وتلك الرؤية، إلا أننا لا نملك إلا احترام صاحب المحاولة الرائدة التي فتحت ورسمت الطريق لكل من أرخ للفلسفة عموماً، وللفلسفة اليونانية خصوصاً في اللغة العربية.

الهوامش:

(1) د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم بيروت، الطبعة الخامسة 1979 ص7 ـ 8.

(2) نفسه، ص10.

(3) نفسه، ص11.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) نفسه.
(7) نفسه، ص13 ـ 14.
(8) نفسه، ص32 ـ 33.
(9) نفسه، ص37 ـ 55.
(10) انظر: نفس المصدر السابق ص69.
(11) نفسه ص70.

والجدير بالذكر هنا أننا نوافق اشبنجلر على رأيه العام هذا في إخراج ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة من دائرة الفلسفة اليونانية، فنحن نعتبر أنه لا يوجد ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة بل مدرسة الإسكندرية الفلسفية، والتي كان من نتاجها أفلوطين، الذي نعتبره ممثلاً للفكر الفلسفي الشرقي المصري السكندري وليس أحد فلاسفة اليونان كما يؤرخ له دائماً أنظر في ذلك: د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفاً مصرياً: وهو بحث ألقي في المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بالإسكندرية في نوفمبر 1986م، ونشر في الكتاب الأول للجمعية وبكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم روسر للإعلام بالقاهرة 1992م. وانظر كذلك: د. مصطفى النشار: دور فكر العلية في ميتافيزيقا أبرقلس: بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، 1990م، هامش رقم (1) ص135).

(12) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: نفس المصدر السابق: ص71 ـ 72.
(13) نفسه، ص84.
(14) نفسه، ص85.
(15) نفسه، ص85 ـ 88.
(16) نفسه، ص90.
(17) نفسه، 92.
(18) نفسه، ص104.
(19) نفسه، ص106.
(20) نفسه، ص108.
(21) نفسه، ص115.
(22) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط 2 مكتبة مدبولي بالقاهرة 1988م.
هامش (2) ص17 ـ 18.
(23) د. عبد الرحمن بدوي: نفس المصدر السابق: ص117.

(24) نفسه، ص125.
(25) نفسه، ص156.
(26) نفسه، ص159.
(27) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1943م.
(28) نفسه ص6.
(29) نفسه.
(30) انظر بحثنا: أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني المنشور في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي بدولة الإمارات، العين، ط2 1990م، ص99 وما بعدها.
(31) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون ص8.
(32) نفسه.
(33) نفسه، ص14 ـ 17.
(34) نفسه، ص17.
(35) نفسه.
(36) نفسه، ص20.
(37) نفسه، ص26.
(38) نفسه، ص27 ـ 28.
(39) نفسه، ص52.
(40) نفسه، ص52 ـ 53.
(41) نفسه، ص100.
(42) انظر: نفس المرجع السابق ص100 ـ 112.
(43) نفسه، ص109 ـ 110.
(44) نفسه، ص115.
(45) نفسه، ص116.
(46) نفسه، ص126 ـ 131.
(47) نفسه، 170.
(48) نفسه، ص212.
(49) نفسه، ص211 ـ 215.
(50) نفسه، ص236 ـ 237،
(51) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية 1980م.
(52) نفسه، ص25.
(53) نفسه.
(54) نفسه، ص28.

(55) نفسه، ص31.
(56) نفسه، ص176.
(57) نفسه، ص177.
(58) نفسه، ص186.
(59) نفسه، ص189.
(60) انظر: د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1987م، ص28 وما بعدها.
(61) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص264.
(62) انظر: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم ط2 ص99 وما بعدها.
(63) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة 1979م، ص6.
(64) نفسه، ص10.
(65) نفسه، ص11.
(66) نفسه، ص68.
(67) نفسه، ص76.
(68) نفسه، ص77.
(69) نفسه، ص89.
(70) نفسه، ص92.
(71) نفسه، ص108.
(72) نفسه، ص115.
(73) انظر بحثنا: أفلوطين فيلسوفاً مصرياً، حيث نوضح الأصول المصرية والشرقية لفلسفة أفلوطين وننتهي إلى أنه من الأجدر بنا أن نؤرخ له باعتباره أحد أعلام الفلسفة المصرية الشرقية القديمة، وليس باعتباره فيلسوفاً يونانياً.
(74) د. عبد الرحمن بدوي، نفس المصدر السابق، ص120 ـ 121.
(75) د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص71.
(76) انظر: نفسه، ص138، ص142.
(77) د. أحمد فؤاد الأهواني فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1954م، ص100.
(78) نفسه، ص127.
(79) انظر: ملاحظتنا النقدية على هذه المحاولة في كتابنا: نحو رؤية للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، نشر بمكتبة مدبولي بالقاهرة 1993م، ص40 ـ 42.
(80) انظر: ما كتبناه عن هذه المحاولة في نفس المرجع السابق، ص51 ـ 60.

ملاحظات على بعض إسهامات الدكتور بدوي في المنطق وفلسفة العلوم

د. ماهر عبد القادر محمد علي(*)

يتناول هذا البحث بشيء من التركيز والإيجاز جوانب من بعض إسهامات الدكتور عبد الرحمن بدوي في مجال الدراسات الفلسفية، وهذه الجوانب يمكن أن نجملها في ثلاثة مجالات أساسية، هي: الجانب الأول يتمثل في فكرة بدوي عن الاستقراء وما تكشف عنها في أبعادها. وأما الجانب الثاني فيدور حول فكرة بدوي عن الفلسفة العلمية وتداعياتها. وأما الجانب الثالث فيلقي ضوءاً كشافاً على نظرة بدوي لمشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس كما هي موجودة في كتابه «المنطق الصوري والرياضي».

وليس من المتوقع لنظرتنا أن تقدم مسحاً شاملاً لأعمال بدوي ودراساته العديدة، والتي لا تزال تثري المكتبة العربية والفكر الإنساني حتى يومنا هذا، إذ إن هذا الأمر يحتاج لفريق بحثي كامل ينبغي أن يعكف على تحليل ودراسة كتابات الدكتور بدوي لبيان مكانتها بين أعمال المفكرين والفلاسفة المعاصرين، وما بها من إضافات مهمة للفكر الإنساني بصفة عامة.

(*) أستاذ ورئيس قسم وكيل ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية.

عبد الرحمن بدوي والاستقراء

يعتبر الدكتور عبد الرحمن بدوي من أكثر المفكرين العرب شهرة وانتشارا، ويندر أن نجد ميداناً من ميادين الفكر الفلسفي، بصفة عامة، لم يشارك فيه الدكتور بدوي مشاركة الرأي والفكر أو الترجمة والنقل أو الإبداع. ومن هذه الزاوية يحق لنا القول إن هذا المفكر والفيلسوف يشكل ظاهرة فكرية فريدة يندر أن نجد ما يشبهها بين رفاقه من المفكرين في هذا العصر. ولكن بأي معنى يمكن أن يمثل عبد الرحمن بدوي ظاهرة فريدة في مجال الدراسات الفلسفية والفكر عموما؟ وكيف يمكن لهذا البعد أن يشكل منطلقاً لدراسات عربية معاصرة يضطلع بها الشبان في السنوات القادمة؟

يقدم لنا الدكتور جميل صليبا - في نص هام - رأيه حول الدراسات الفلسفية في العالم العربي، حيث يلخص مواقف العرب المعاصرين إزاء الفلسفة في ثلاثة مواقف رئيسية هي: الأول، موقفهم إزاء الفلسفة العربية القديمة، ويبرز هذا الموقف في ثلاثة مظاهر وهي: (1) تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها (2) وضع الدراسات الفلسفية باللغة العربية واللغات الأجنبية للتعريف بالفلاسفة القدماء[1] ترجمة بعض النصوص الفلسفية القديمة إلى اللغات الأجنبية، والثاني موقفهم إزاء الفلسفة الحديثة ويبرز هذا الموقف في مظهرين هما: (1) ترجمة بعض الكتب الفلسفية من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية (2) وضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلاسفة الأوروبيين ومذاهبهم. والثالث تأليف الكتب الفلسفية الأصلية في الموضوعات المختلفة: كالدراسات النظرية التي نشرها بعض المحدثين باللغة العربية أو اللغات الأجنبية[2]

إن نص جميل صليبا يصنف الدراسات ويشير إلى مجالاتها المختلفة، ويمكننا انطلاقاً من هذا النص أن نصنف الكتاب والفلاسفة العرب تحت الفئات التي ذكرها جميل صليبا، ولكن إذا جئنا لحالة عبد الرحمن بدوي وحاولنا أن نتبين موضعه في إطار هذا التصنيف وجدنا أنه يشغل التصنيف بكل أبعاده، وهذا ما جعلنا نطلق عليه المفكر الظاهرة. وأي ظاهرة تحتاج إلى شرح وتحليل وتفسير، ولكن الظاهرة التي نحن بإزائها تختلف عن كل الظواهر الفكرية الأخرى لأنها ليست شبيهة بها، وإنما هي «ظاهرة فريدة» ومبعث التفرد هنا أنه يندر أن تتكرر.

وهذا ما جعلنا نؤكد أن دراسة فكر عبد الرحمن بدوي تحتاج لفريق بحثي كامل حتى نعرف أبعاد إبداعه الفلسفي على امتداد ما يزيد على نصف قرن.

وإذا كنا قد أشرنا - منذ البداية - إلى أننا نتناول في هذا البحث بعض جوانب من إسهامات عبد الرحمن بدوي، فإنما أردنا أن نقدم هذه الجوانب لتكون ضوءاً كاشفاً لدراسات مستقبلية نقوم بها ويقبل عليها - أيضاً - أجيال الشباب الذين يتوجهون، في الغالب الأعم، لدراسة الفكر الغربي دون أن يحفلوا كثيراً بالفكر العربي، أو دون محاولة الكشف عن الصلات العلمية والمنهجية بين الفكرين العربي والغربي، على الأقل خلال هذا القرن. إن دراسة الفكر العربي في اتجاهاته ومنحنياته الأساسية يشكل حلقة هامة من حلقات الفكر الإنساني المعاصر.

والاتجاهات السلبية، أو العدمية، التي تحاول أن تجرد الفكر العربي المعاصر من الإبداع أو التفوق إنما هي اتجاهات حادت عن طريق العلم القويم ولم تفهم المعاني الكامنة وراء مصطلح العلم ذاته، وهي أيضاً اتجاهات لم تتعلم الفلسفة بصورة كافية منذ بداية مشوارها العلمي، وجاء دخولها ميدان الفكر الفلسفي بصورة عرضية ادعت من خلالها قدرة ليست لها على فهم الفكر الفلسفي في منحنياته. وهؤلاء أيضا، ومن على شاكلتهم، لن يفهموا أصالة مفكر وفيلسوف عملاق مثل عبد الرحمن بدوي.

إن من أهم مجالات البحث العلمي التي أسهم فيها عبد الرحمن بدوي بصورة مركزة ودقيقة ما دوّنه عن الاستقراء وفلسفة العلوم في مواضع متعددة من كتاباته، خاصة أنه حاول أن يقدم لنا فكراً تنظيرياً عن الاستقراء الذي تناوله بالحديث في ثلاثة مواضع من كتاباته هي: الأول: كتاب «المنطق الصوري والرياضي» والثاني: كتاب «مدخل جديد إلى الفلسفة» والثالث: كتاب «مناهج البحث العلمي» نتعرف - إذن - على تصور بدوي للاستقراء في هذه الكتابات.

حاول بدوي في إطار كتاب «المنطق الصوري والرياضي» أن يبين الأبعاد الجديدة للمنطق إبان عصر النهضة والعصر الحديث بصفة عامة، وما ترتب على هذه الأبعاد من تصورات، وكيف أن الثورة العلمية التي حدثت جاءت بفعل نظرة العلماء أنفسهم لجوانب المنهج الذي يمكن أن يتبع في البحث العلمي فالعلماء الجدد خاصة جاليليو وبيكون وديكارت اعتقدوا أن الفكر المجرد غير قادر على

اكتشاف الحقائق، وإنما الفكر القائم العيني الذي يقوم على التجربة والاستقراء عند بيكون وجاليليو وعلى العيانات الرياضية والتصورات الخاصة بالعدد والمقدار عند ديكارت هو الذي يؤدي بنا إلى تحصيل العلم وكشف الحقائق[3] وقد ترتب على هذه النظرة ضرورة تأسيس منطق جديد يلائم طبيعة الموضوعات المطروحة سواء أكان ذلك في مجال العلوم الطبيعية أم العلوم الرياضية، ومن هنا بدأت الثورة على المنطق الأرسطي القديم حيث شعر العلماء والفلاسفة أيضا، أن المنطق بحاجة إلى تجديد وإصلاح[4] ولكن ما هي صورة التعديل والإصلاح الذي حدث؟ وهل تناول الإصلاح المنطق كعلم له مضمون محدد، أم انصرفت جهود الإصلاح والتجديد إلى المنهج وما استتبعه من تصورات تشكل مضمونه؟

إن ثورة التجديد والإصلاح في رأي بدوي شكلت نقطة انطلاق مهمة لتأسيس العلم الحديث ككل، ذلك لأن العلوم الطبيعية بدأت تدرك أن المقومات الأساسية وظواهرها تحتم الاتجاه إلى دراسة الواقع المشخص، ولذا لجأت إلى التجربة والملاحظة في أوسع معانيها، فالملاحظة يجب أن تكون في أشد الظروف ملاءمة وتنوعاً ودقة. والتجربة يجب أن تكشف لنا عن ارتباط العناصر بعضها ببعض على أساس قوانين عامة بسيطة[5] والملاحظة والتجربة ـ معاً ـ يشكلان قوام العلم التجريبي الحديث لأنهما قوام الاستقراء العلمي، ومن ثم شكل الاستقراء «المنهج الذي يمكن من تحصيل هذا النوع من العلم»[6] ولكن ما هو نوع الاستقراء الذي يعتقد بدوي أنه السبيل إلى تحقيق غاية العلوم الطبيعية وإحراز التقدم فيها؟

يذكر بدوي أن الاستقراء الذي يعمل على تقدم العلوم الطبيعية إنما هو الاستقراء الناقص في مقابل الاستقراء الكامل عند أرسطو، ومن ثم فإنه إذا كان الاستقراء الكامل عند أرسطو يقينياً فإن الاستقراء الناقص ليس تام اليقين. وقد ارتبط هذا التصور عند بدوي بتصوره للمعرفة من حيث هي تندرج في قسمين، «معرفة برهانية» ومعرفة استقرائية: الأولى تقوم على حقائق العقل Verités de raison والثانية على حقائق الواقع Verités de faits على حد تعبير ليبنتس Leibniz فتكون من هذا كله منهجان: منهج استدلالي يشبه منهج القياس ولكنه أعم وأخصب منه، ومنهج استقرائي أو تجريبي يقوم على الملاحظة والتجربة[7]

وفي هذا السياق عمد «بدوي» إلى إثبات نقده للاستقراء الكامل مشايعة للتقليد المتبع لدى المفكرين، لأنه مجرد إحصاء ولا يدل على حقيقة الاستقراء الذي يعبر عن الارتباط الضروري بين الأشياء[8] وتأسيساً على هذا الفهم تبين بدوي أن الاستقراء الناقص لا يحتاج إلى إحصاء كل الحالات وإنما يستند إلى حالات قليلة وهو ما نلمسه من عبارته التي يقول فيها «فليست مهمة الاستقراء إثبات محمول يصدق على كل الأحوال، بل معرفة الارتباط الضروري بين الأشياء بعضها وبعض، على أساس قوانين عامة كلية تصدق من بعد في الواقع على كل الأحوال، وهذا الارتباط الضروري لا يحتاج كي يدرك إلى استقراء كل الأحوال، بل يكفي بضع أحوال قليلة لاستنتاج القانون العام»[9] ويأتي تأكيد بدوي على هذه الخاصية في إطار حديثه عن الاستقراء التام والاستقراء الناقص عند أرسطو، وكيف أن الاستقراء الناقص أصبح علامة العلوم الطبيعية في العصر الحديث لأن رجال النهضة أسسوا العلم الجديد «على الملاحظة والتجربة وعلى تحليل الموضوعات التي تقدمها لنا الطبيعة تحليلاً يستخرج عناصرها أولاً من أجل إمكان تركيبها من جديد»[10].

إن أهم ما نلاحظه على نظرة بدوي حول الاستقراء في إطار كتاب «المنطق الصوري والرياضي»، أنها جاءت كإشارة إلى الثورة الجديدة في ميدان العلم الحديث، وبيان الملامح العامة للإصلاح والتجديد المنطقي في العصر الحديث. وهذه النظرة لا تقصد أصلاً إلى تناول الاستقراء أو العلم التجريبي تفصيلا، خاصة وأن موضوع الكتاب هو المنطق الصوري والرياضي[11].

أما كتاب بدوي «مدخل جديد إلى الفلسفة» فقد عرض فيه لموضوعات شتى عن الفلسفة، وربما كان مدخل بدوي الجديد للفلسفة مختلفاً عن الكتابات التي دونت بالعربية أو اللغات الأوروبية عن المدخل إلى الفلسفة. ومع أن المدخل دائماً يعني تبني وجهة نظر محدودة حول الموضوع الذي يريد الكاتب أن يعرض له، إلا أن مدخل بدوي جاء عرضاً لمداخل عدد كبير من المفكرين حول الفلسفة، في الوقت الذي كنا ننتظر فيه خلاصة فكر بدوي في هذا الجانب.

وواقع الأمر أن بدوي عرض لنا بعض مقتطفات تشير إلى طريقة فهمه للاستقراء، في ثنايا حديثه عن الاستدلال والاستقراء، إذ كتب يقول: «ولا فرق

في هذا بين الفلسفة، والعلوم الرياضية والطبيعية، اللهم إلا في نصيب كل منهما في استخدام منهجي الاستدلال deduction والاستقراء والتجريب، فإن الفلسفة أكثر اعتماداً على الاستدلال منها على الاستقراء والتجريب، بينما الرياضيات استدلالية محضة، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب»[12] ولكن هل حقاً لا زالت العلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من التجريب والاستقراء على ما يقول بدوي. إن العلوم الطبيعية باتت الآن أكثر اعتماداً على الاستنباط، وأصبح الاستقراء بالنسبة لها يحتل المرتبة الثانية[13]، وهو ما لم يدركه بدوي الذي تبنى أيضاً رأياً غريباً عن الفلسفة التي يرى أنها لا بد وأن تعتمد على العقل والمنهج العلمي والاستقراء والتجريب[14] إن القول باعتماد الفلسفة على التجريب يفقدها خاصيتها العقلية المميزة لأنها في هذه الحالة لا بد وأن تصبح علماً، والفلسفة ليست كذلك، وبدوي ذاته يدرك أن الفلسفة تفسد على نحوين: إذا انقطعت عن العلم، وإذا استغرقت نفسها في العلم[15] كما يدرك أيضاً وبوعي «أن المنهج الذي تلتزمه الفلسفة في كل أبحاثها هو المنهج العقلي»[16] فهل يتسق إذن ما يذهب إليه بدوي في هذين النصين؟ إن الفلسفة إذا توحدت بالعلم توحداً تاماً وتبنت منهجه وخطواته وعمدت إلى الملاحظة والتجريب، تستحيل بالضرورة إلى علم، ولا تصبح نشاطاً عقلياً حراً فعالاً يرتكز على النقد العقلي بالدرجة الأولى. فهل أراد بدوي أن يجعل من الفلسفة علماً، ومن ثم تصبح فلسفته مندرجة تحت تيار اللافلسفة، أم ماذا؟ هذا ما لم يطلعنا عليه بدوي حتى نهاية تدوينه للمدخل.

لكننا نجد بدوي في إطار حديثه عن «مناهج البحث العلمي» في الكتاب الثالث، يناقش المنهج التجريبي في مشكلاته وأسسه مناقشة موسعة على الطريقة الفرنسية، ويذكر أن «مسألة أساس الاستقراء تدرس عادة على أنها تتألف من مسألتين: الأولى مسألة المبدأ أو المبادىء التي تقوم عليها فكرة المنهج التجريبي نفسه، وثانياً: مسألة الضمان الذي يضمن لنا الانتقال من الحالات الجزئية المشاهدة إلى وضع القانون العام[17] بعد أن يتتبع بدوي المسألة ويناقشها عند لاشلييه ولالاند وغيرهما، ينتهي إلى أن البحث في هذا الجانب لن يطلعنا على شيء أكثر من أنه لكي يقوم العلم لا بد وأن نفرض الجبرية، والجبرية الدقيقة إلى أقصى حد، وأنه يجب ألا نتوقع تغيراً مفاجئاً للقوى المؤثرة في الكون، ولا

نفرض أي تدخل خارق للطبيعة في ظواهر الطبيعة، وعلينا أن نؤمن بالجبرية المطلقة والحتمية المطلقة الموجودة في الطبيعة بأقصى حد[18]. وبعد أن يقدم لنا بدوي هذا النص يزودنا بنص آخر مهم يقول فيه: «وهذا الإيمان ـ ككل إيمان ـ مصادره فحسب أي شيء نصادر عليه ونفترضه افتراضاً ولا أساسَ له من الواقع، إن كان ثمة بعد مجال للتحدث عن أي واقع»[19] إن هذا الرأي من جانب بدوي يجعل رأيه حلقة من حلقات العلم التجريبي التقليدي الذي ساد حتى نهاية القرن التاسع عشر، ويشير إلى أن نظريته للعلم ونظرياته لا زالت تقف عند حدود المعرفة العلمية السابقة على العلم المعاصر، فنصوصه السابقة تكشف عن بعض الجوانب المهمة، والتي منها: أولاً: إن مسألة افتراض الجبرية الصارمة والحتمية المطلقة لم تعد حديث العلماء، لقد شغلت هذه المسألة علماء القرن التاسع عشر، وسادت بعض الكتابات المعاصرة خاصة الفرنسية أثناء تناولها لكتابات حقبة ما قبل القرن الحالي، وما قبل العلم المعاصر، وثانياً: إن هذه الفكرة الجبرية جعلت بدوي ينفي إمكانية حدوث تغيرات مفاجئة، أو بعبارة أخرى خروج على العادة والمألوف، وهذه المسألة عرفت في الفلسفة الحديثة منذ عصر هيوم الذي نبه عليها، وعرف العلماء أيضاً أن هناك استثناءات وأنه لا يمكن لنا أن نتنبأ بيقين تام، وإنما على سبيل الاحتمال لإمكانية ظهور حالات في المستقبل تخالف ما ألفناه. وثالثاً: إن قوله بالحتمية المطلقة والجبرية الصارمة على طريقة الفرنسيين أدى به إلى نفي الوجود الخارجي الذي تجسده ظواهر الطبيعة، وهو ما يبدو من عبارته «إن كان ثمة بعد مجال للتحدث عن أي واقع» فهل أراد بدوي أن ينتقل بالحديث من مستوى الوعي والوجود إلى مستوى اللاوجود لأنه لا مجال للحديث عن أي واقع؟ أم ماذا؟

فكرة بدوي عن الفلسفة العلمية

والواقع أن الدكتور «عبد الرحمن بدوي» الذي كتب على امتداد أكثر من نصف قرن تقريباً. في شتى مجالات الفكر الفلسفي، شارحاً وموضحاً، زودنا بنظرة فلسفية حول مسألة الفلسفة العلمية، وهو دائماً يحاول في كتاباته أن يخلق المناسبة للفكرة التي يريد الحديث عنها، أو حتى يلمح لها من بعيد. ولذا وجدناه حين تحدث عن شليك مؤسس حلقة فيينا وإسهاماته، في كتابه الذي فضل أن

يكون عنوانه «مدخل جديد إلى الفلسفة» يتناول العلاقة بين الفلسفة والعلم، وفكرة الفلسفة العلمية.

ولا ريب أن الدكتور بدوي فهم بدقة موقف شليك والوضعية المنطقية من الفلسفة كما فهم أيضاً فكرتهم في الاتجاه إلى العلم، وفي الحالتين لم تسلم الوضعية المنطقية من إشارات الدكتور «بدوي» النقدية والصريحة وكيف لا والوجودية تقف على طرف نقيض من الوضعية.

إن فكرة الإيضاح التي كانت بمثابة الهم الأول للوضعية هي محور حديث الدكتور «بدوي» إذ لا يمكن أن يتحقق الإيضاح إلا من خلال رابطة تعاون وثيقة بين الفلسفة والعلم، والعلماء الذين هم على قدر كاف من الثقافة الفلسفية الراقية يدركون هذا، أما من يفضون غلاف العلاقة بين الفلسفة والعلم، كما يفعل أنصار الوضعية، فإن موقفهم لاشك «يفضي عادة إلى نمو غير متعمد لفلسفة رديئة»[20] كما يقول الدكتور «بدوي» الذي «يستنتج من هذا أن الفلسفة متغلغلة في العلم حتى النخاع، إنها المعنى الباطن الذي يزود العالم بالزاد العلمي ويرشد عمله المنهجي[21] وفي هذا السياق فإن بدوي فهم بدقة متناهية جوهر العلم وروحه الأصيلة وهو في هذا الفهم يصدر عن اتفاق في الرؤية مع فلاسفة العلم المعاصرين والعلماء أنفسهم.

وتأسيساً على هذه الرؤية وجد الدكتور «بدوي» أنه لا غضاضة على الإطلاق في الحديث عن الفلسفة العلمية رغم أنه لم يصرح بالمصطلح ذاته في هذا الموضع. ولكن بأي صورة يمكن أن يكون هذا الحديث.

إن إدراك الدكتور بدوي لعلاقة التأثير المتبادلة بين الفلسفة والعلم، جعل المسألة واضحة بالنسبة له إذ الفلسفة يمكن أن تسمى علماً بالقدر الذي به تفترض العلوم مقدماً. ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم وبمعزل عنها. وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلة المتميزة، فإنها لا تنفصل عن العلم[22].

يتضح لنا، من النص السابق أن الدكتور «بدوي» ينظر لمسألة الفلسفة العلمية ـ إذا ما قبل المصطلح من قبل الفلاسفة ـ على أنها في دائرة العلاقة بين الفلسفة والعلم من حيث إن الفلسفة تقدم للعلم زاده المعرفي، وأساسه

الإبستمولوجي الذي يجعله نبراساً له، فما اتفق مع أساسياته لم يتركه، وما شذ عن أصوله وقواعده نبذه وتخلص منه. وهنا نلمح جوانب أساسية في فكر الدكتور بدوي حول العلاقة بين الفلسفة والعلم في أكثر من جانب وآية ذلك أن العصر وإنجازاته، ونجاحاته وإخفاقاته، والفيلسوف أو المفكر هو بطبيعة الحال واحد من الناس، ولا بد أن يكون قادراً على الفعل مؤثراً فيما حوله، لا منفعلاً سلبياً، يقف مشدوهاً أمام ما يحدث في العالم من حوله، ولذا فإن «كل من يشتغل بالفلسفة أو (يتفلسف) لا بد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي»[23] حتى يستطيع بطبيعة الحال أن يتحاور مع علماء عصره، ويناقشهم في علومهم. وهذا أدق تصوير للجانب الإيجابي لدور الفيلسوف.

ولكن الفيلسوف أو المفكر الذي يسمح لتأثيرات العصر أن تترك بصمات سلبية على فكره وتجعله كالجلد حين تُوخز فيه الإبرة، هذا الإنسان يفشل بطبيعة الحال في إدراك العلم في مقوماته ومنهجه وتخذله أفكاره في متابعة التقدم، والانخراط في التغيرات التي تتلاحق حوله وهو واقف لا يحرك ساكنا. لا شك أن هذا معنى آخر يمكن استخلاصه من رأي الدكتور بدوي القائل: و «أي فيلسوف لم يدرب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي باستمرار لا بد أن يكون عمله ناقصاً»[24] لأن الفيلسوف في هذه الحالة لن يضيف ما هو جديد إلى عالم الخبرة والواقع، وسوف لا يترك فكره بصمة إيجابية على مسيرة التواصل الحضاري. ووفق هذا المنظور فإن الفلسفة يمكن أن تسمى علماً بالقدر الذي به تفترض العلوم مقدماً، إذ لا يمكن للفلسفة أن تنعزل عن العلم رغم خصائصها المتميزة عنه.

مشروعية الشكل الرابع من أشكال القياس

احتلت مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس مكانة مهمة في إطار الأبحاث والدراسات المنطقية لدى المناطقة المحدثين على وجه الخصوص، اعتباراً من السؤال الآتي: هل وضع أرسطو الشكل الرابع أصلاً؟ أو هل هناك مشروعية للحديث عن الشكل الرابع من أشكال القياس؟ إن هذا السؤال شكل نقطة حوار هامة بين الكتابات المنطقية على مختلف اتجاهاتها وربما كان السبب في هذا التزام الدراسات المنطقية ـ التي تناولت المنطق الأرسطي بالدراسة والتحليل ـ

بكل ما حدده المعلم الأول في متن دراساته الأولى التي تناهت للشراح من بعده، وكأن التراث المنطقي الأرسطي لا بد وأن يظل جامداً استاتيكياً لا يتبدل ولا يتغير.

إننا هنا نختار الحديث عن مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس كواحدة من المشكلات، أو الموضوعات، المنطقية التي أثارت نقاشاً منطقياً وفلسفياً في ثنايا تناول عبد الرحمن بدوي لأشكال القياس.

بيد أننا لن نكتفي بعرض وجهة نظر بدوي عن مشكلة الشكل الرابع وإنما سوف نتناول رأيه مقارناً بوجهات النظر الأخرى لنبين مكانة رأيه بين الدراسات الأخرى، وأهمية هذا الرأي أو ذاك، وربما كان من المناسب بمكان أن نشير أيضاً إلى أن مشكلة الشكل الرابع من أشكال القياس لا زالت قيد البحث والنظر من جانب المناطقة والدارسين للمنطق الأرسطي والتقليدي معاً لأهمية أبعادها التاريخية، خاصة فيما يتعلق بالاجتهادات حول تفسير المنطق الأرسطي ودور أتباع أرسطو وتلامذته، وموقف مدرسة المناطقة العرب على اختلاف اتجاهاتهم باعتبارهم يمثلون أكبر وأوسع تيار فكري ومنطقي ظهر في العصور الوسطى، وللإضافات التي قدمت من جانبهم، خاصة من خلال الشروحات المنطقية لأعمال أرسطو ذاته.

وتجدر الملاحظة أن عبد الرحمن بدوي في كتابه «المنطق الصوري والرياضي» بدأ حديثه عن أشكال القياس وشروط كل شكل منها، ومميزات الشكل، وضروبه المنتجة بما في ذلك الشكل الرابع الذي أشار إلى قواعده وضروبه المنتجة، ثم انتقل مباشرة بوضع السؤال: «هل يوجد شكل رابع مستقل؟»[25] كان هذا السؤال من جانب بدوي علامة توقف هامة عند حواره مع التراث المنطقي قديمه وحديثه، ولكن قبل هذا الموضع بصفحات قدم بدوي إشارة تفيد أنه سوف يناقش مشكلة الشكل الرابع حيث يذكر «وحينما نرى قياساً يظهر بمظهر الشكل الرابع فالأصل في هذا أننا جعلنا الحد الأكبر هو الحد الأصغر، والكبرى هي الصغرى. وأرسطو لم يعرف هذا الشكل، وإنما اخترعه كلوديوس جالينوس. ورجال العصور الوسطى اختلفوا فيه: فمنهم من رفضه ومنهم من اعترف به، سواء بين المناطقة المسلمين والمسيحين. ثم جاء لاشلييه Lachelier

فبرهن على أنه لا يوجد بالضرورة غير ثلاثة أشكال، ولا يمكن أن يوجد شكل رابع ضرورة»[26]، ما الذي يطلعنا عليه هذا النص الذي ذكره بدوي في حديثه عن الشكل الرابع؟ حتى نقف على حقيقة موقف بدوي يجب علينا أن نخضع النص لعملية تحليل المضمون Content Analysis لنقف على حقيقة ما يذكره.

يكشف النص السابق عن معاني مهمة يجب أن ننتبه لها وهي: أولاً: قول بدوي «نرى قياساً يظهر بمظهر الشكل الرابع». هذا القول يشير ابتداء إلى اعتقاد بدوي بأنه لا وجود أصلا للشكل الرابع، أو لا يمكننا إلا الحصول على الشكل الرابع. وهذا القول لا يتفق مع ما يذكره من أن الشكل الرابع ينتج من وضع الكبرى مكان الصغرى، وجعل الحد الأكبر هو الحد الأصغر، ويتعارض أيضاً مع ما يذكر بعد ذلك تعليقاً على رأي لامبير Lambert الذي أراد أن يستشهد به ليبين أهمية الأشكال القياسية وذكر قوله إن الشكل الرابع إنما هو لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس ما أو استبعاده ثم علق عليه برأي من عنده هو - أي عبد الرحمن بدوي - يقول فيه «ومن هنا أمكن إرجاع الرابع إلى الثاني أو الأول، لأنه لتمييز الأنواع الداخلة تحت جنس يكفي بيان تحصيل الشيء لصفة نوعية أو التمييز بين عدة صفات نوعية[27] وهو في هذا يتفق مع ما ذهب إليه علي سامي النشار في تعليقه على رأي لامبير مؤكداً أن «الشكل الرابع، لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس من الأجناس، أو لاستبعاد أنواع من جنس لا تندرج تحته»[28] فكأن بدوي والنشار يتبنيان مدخلا واحد للتعليق على رأي لامبير حول الشكل الرابع، انطلاقاً من نظرية الأجناس والأنواع. ثانياً: ما يذكره بدوي من أن الشكل الرابع اخترعه كلوديوس جالينوس. إن هذا التحديد يشير إلى أن الشكل الرابع إضافة لاحقة على أرسطو وأنه لم يوجد لدى أرسطو أصلا ولو كان قد وجد لكان قد نص عليه، وهو ما لم يحدث. ومن ثم فإن متن المنطق الأرسطي تعرض للتبديل والتغيير في عصر جالينوس ويؤيد هذا المعنى ما يذكره بدوي في نص لاحق من أن ابن رشد يذهب إلى أن جالينوس هو أول من قال بوجود شكل رابع مستقل[29] وهذا أيضاً ما ذهب إليه علي سامي النشار[30] لكن بدوي والنشار يقرران معاً أن ثيوفراسطس هو أول من تكلم في هذا الشكل[31] بيد أن فكرة اختراع جالينوس للشكل الرابع وهو ما يقرره بدوي تتعارض مع ما يذكره من أن أرسطو «يعترف بإمكان الاستنتاج بطريق غير مباشر في الشكل الأول، وذلك إما بعكس النتيجة عكساً مستوياً فقط، أو

بعكسها عكساً مستوياً مع وضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى فينتج عن ذلك خمسة أضرب ملحقة بالشكل الأول تعد أضرباً غير مباشرة في هذا الشكل»[32] وفي إطار السياق ذاته يرى النشار هذا الرأي مثبتاً أنه يوجد في منطق أرسطو ما يسمح لنا باستخراج ضروب الشكل الرابع[33]. وعند هذه النقطة نجد أن ما يذهب إليه بدوي من أن جالينوس اخترع الشكل الرابع اختراعاً يتعارض تماماً مع رؤيته الذاتية والمنطقية أن أرسطو يعترف بإمكان استنتاج ضروب الشكل الرابع من الشكل الأول بصورة غير مباشرة، وهو ما نجده عند أرسطو فعلاً في متن منطقه، فإذا كان أرسطو قد عرف كيفية التوصل إلى ضروب الشكل الرابع، فكيف يمكن أن ينكره. نستكمل تحليل هذا الجانب بعد أن نناقش النقطة الثالثة والرابعة التي يتضمنها رأي بدوي في نصه السابق.

ثالثاً: إشارة بدوي إلى أن «المناطقة في العصور الوسطى اختلفوا حول الشكل الرابع» تفيد هذه الفقرة أن وجهات النظر انقسمت بين من يرى أنه لا أهمية للشكل الرابع ومن يرى أهمية الشكل الرابع، ولم يقدم لنا بدوي رأيه الخاص حول حقيقة هذا الاختلاف والآراء التي قدمها بدوي ركزت على أهمية الشكل الرابع دون أن تقدم تحليلاً منطقياً لتلك المسألة أو حتى بيان وزنها المنطقي بالنسبة للأشكال الثلاثة الأخرى.

رابعاً: اعتقاد بدوي أن لاشلييه في العصر الحديث برهن على أنه لا يوجد شكل رابع، واستشهاده في ذلك بنص لاشلييه الذي ذكره رابييه Rabier في كتابه (المنطق) حيث يقول لاشلييه «ليس ثمة مبدأ رابع ولا شكل رابع، وكل ما هنالك ضروب غير مباشرة تستخلص من الشكل الأول (ويمكن استخلاص مثلها من الشكلين الآخرين) إما بالعكس المستوي للمقدمات أو بالعكس المستوي للنتيجة. وهذه الضروب الخمسة هي المعبر عنها بألفاظ Dabities, Fresisomorum Fapesmo, Baralipton, Delantes, التي وضعت في الأبيات التذكيرية بعد الضروب المباشرة للشكل الأول. فالثلاثة الأولى منها ليست في الواقع سوى الأضرب Barbara, Daril, Celarent وقد عكست نتيجتها عكساً مستوياً، والضربان الأخيران يرجعان إلى Ferio بوضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى (للرابع فقط) وعكس كل منهما عكساً مستوياً. ويقال إن الفيلسوف الطبيب

جالينوس هو «أول من فكر في جعل هذه الأضرب مكونة لشكل مستقل، ولكن هذه الفكرة خاطئة من أساسها، قد هاجمها جميع المناطقة في العصور الوسطى ولم تبدأ تظفر بشيء ممن التأييد إلا في عصر النهضة»[34] هذا نص ما يذكره بدوي من كلام لاشلييه، وهذا النص يشكل سياقاً تبريرياً، وليس برهاناً على ما يقطع به بدوي من أن لاشلييه قد برهن على عدم وجود شكل رابع، إن الفارق بين سياق التبرير وسياق البرهان، جد دقيق، فالتبرير Justification يقدم لنا تفسيراً مقبولاً ومعقولاً بدرجة كبيرة، وهذا التفسير قد تقف أمامه تفسيرات أخرى مختلفة ومباينة تماماً، مقبولة ومعقولة أيضاً بدرجة متكافئة على حين أن البرهان يستند إلى أدلة منطقية قاطعة ومحددة اكتشاف أو نظرية منطقية تقرر حقائق تستند بالبديهيات وأوليات ليست موضع خلاف. فهل تبين عبد الرحمن بدوي الفارق بين السياقين في نصه؟.

تكتمل إشارتنا لرأي بدوي حول الشكل الرابع من خلال رأيه أن ابن رشد كان أول من ذهب إلى أن جالينوس هو القائل بوجود شكل رابع مستقل، وابن رشد لا يتفق مع رأي جالينوس، وكذلك بعض الفلاسفة العرب السابقين عليه مثل ابن سينا والغزالي. لكن لم يبين لنا بدوي أوجه عدم اتفاق ابن رشد مع رأي جالينوس، بل اكتفى بتقرير النتيجة دون أن يكشف عن مقدماتها. وواقع الأمر أن هذا الرأي الذي ذهب إليه بدوي وقرره النشار أيضاً[35] يحتاج لمناقشة وتحليل. إذ السياق الذي يقرره بدوي يقول «أما ابن رشد فلا يتفق مع جالينوس في هذا ومن قبله فعل ذلك كثير من الفلاسفة العرب، وعلى رأسهم ابن سينا والغزالي»[36].

إن الكتابات المنطقية التي دونها ابن سينا والغزالي لم تتناول الشكل الرابع أصلاً، ولم تتحدث عن مشكلة له، أو حتى عن كيفية الحصول على بعض ضروبه من الشكل الأول بطريقة غير مباشرة، كما سبقت الإشارة. وقد التزمت الكتابات العربية السابقة على ابن رشد في نظرتها للمنطق بما انتجه الفارابي الذي عرف بأنه «المعلم الثاني» ولو كانت المشكلة عرفت لدى الفارابي ومن جاء بعده من المناطقة لأشاروا إليها على الأقل. وكتابات جالينوس كانت معروفة للفارابي وابن سينا والغزالي تماماً مثل كتابات أرسطو. كانت الترجمات العربية القديمة متوفرة. ومع هذا لم تظهر المشكلة إلا في عهد ابن رشد. ومن الواضح أن الفارابي اعتمد على

الترجمة العربية لمنطق أرسطو وأعمال جالينوس أيضاً، ولا نستبعد أن يكون قد قرأ الترجمة السريانية أيضاً والأصول اليونانية فقد تعلم على مناطقة وفلاسفة يجيدون اللغتين، وكان أقرب عهداً بعصر الترجمة أيضاً، ومن ثم فإنه من المستبعد أن يكون الفارابي وقف على المشكلة من خلال الكتابات المنطقية التي حصل عليها. وفي مقابل هذا فإن ابن رشد قدم تلخيصاً لمنطق أرسطو، ولم يقدم منطق أرسطو كما هو في الترجمة العربية[37] أضف إلى هذا أنه لم يتناهى إلينا أن ابن رشد كان يعلم اللغة اليونانية أو اللغة السريانية. ومن ثم فإنه اعتمد على الترجمة العربية وحدها، وليس من المحتمل أن تكون هناك مدخلات على نص الترجمة العربية من شروحات وتعليقات وهوامش توافرت لابن رشد ولم يشر إليها، والترجمة العربية التي نشرها عبد الرحمن بدوي بين أيدينا. فمن أين إذن جاءت هذه الإشارة لابن رشد؟ وما هي مساراتها؟ لم يقدم لنا بدوي الوجه الآخر للمشكلة، وإنما جاءت الإشارة إليها من خلال ما دونه المنطقي البولندي «يان لوكاشيفتش» في كتابه نظرية القياس الأرسطية.

يذكر لوكاشيفتش[38] أثناء تناوله لمشكلة الشكل الرابع أضواء جديدة على الجوانب التاريخية المتعلقة بنسبة الشكل الرابع إلى جالينوس، فهو يلاحظ أن الكتابات المختلفة في المنطق تكاد تحتوي على ملاحظة مؤداها أن مبتكر الشكل الرابع هو جالينوس. وجالينوس طبيب وفيلسوف يوناني عاش في روما في القرن الثاني الميلادي. ومصدر هذه الملاحظة مطعون فيه. فنحن لا نجدها فيما وصل إلينا من مؤلفات جالينوس أو مؤلفات الشراح اليونانيين (بما في ذلك فيلوبونوس) وفي رأي برافتل أن هذه الملاحظة انتقلت إلى مناطقة العصر الوسيط من ابن رشد، إذ قال إن الشكل الرابع ذكره جالينوس. ولنا أن نضيف إلى هذه المعلومات الغامضة قطعتين يونانيتين متأخرتين عثر عليهما في القرن التاسع عشر، وهما أيضاً على قدر كثير من الغموض. نشر منياس إحدى هاتين القطعتين سنة 1884 في تصدير الطبعة التي أعدها لكتاب جالينوس (المدخل إلى الجدل) وأعاد طبعها كالبفلايش سنة 1896. وهذه القطعة التي نجهل مؤلفها تنبئنا بأن الأضرب التي أضافها ثاوفرسطوس وأوديموس للشكل الأول قد حولها بعض العلماء المتأخرين إلى شكل رابع جديد، وتنسب إلى جالينوس الأسبقية في هذا المنحنى. والقطعة الأخرى عثر عليها برانتل في كتاب منطقي منسوب إلى يوانس إينالوس (القرن

الحادي عشر الميلادي) يقول هذا المؤلف متهكماً إن جالينوس عارض أرسطو بقوله بوجود شكل رابع، وقد كان يريد بذلك أن يظهر من البراعة ما لم يتوفر للشراح القدماء ولكنه قصر كثيراً دونهم. ذلك هو كل ما وصل إلينا. ولما كانت هذه المصادر أساساً ضعيفاً فقد شك أوبرفيج أن يكون في الأمر سوء فهم، وقال هينريش شولتس في كتابه (تاريخ المنطق) إن جالينوس ربما لم يكن هو صاحب الشكل الرابع.

إنه وفقاً لرأي لوكاشيفتش يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج المهمة والتي منها: **أولاً**: أن لوكاشيفتش يشك أصلاً في كون جالينوس هو صاحب الشكل الرابع أو واضعه لسببين هما: السبب الأول ، أن هذه المسألة لا توجد في مؤلفات جالينوس أصلا، والسبب الثاني أن مؤلفات وكتابات الشراح اليونانيين لم تشر إلى المشكلة.

ثانياً: أن ابن رشد هو مصدر القول بنسبة الشكل الرابع إلى جالينوس وفق رأي برانتل.

ثالثاً: أن منياس نشر عام 1884 كتاب (المدخل إلى الجدل) وهو أحد كتابات جالينوس، وأعيد طبع هذا الكتاب مرة أخرى عام 1896. وتضمنت هذه النشرة بعض القطع اليونانية المتأخرة، وهي قطع غامضة، عثر عليها في القرن التاسع عشر، ونشرت ضمن تصدير منياس لكتاب جالينوس المشار إليه.

رابعاً: تشير إحدى القطع إلى أن الضروب التي أضافها ثاوفراسطس وأوديموس للشكل الأول قد حولها بعض العلماء المتأخرين إلى شكل رابع جديد منسوبة إلى جالينوس.

خامساً: إن برانتل عثر على قطعة أخرى جديدة في كتاب منطقي منسوب إلى يوانس إينالوس (القرن الحادي عشر الميلادي) وفيها يقول مؤلفها متهكماً إن جالينوس عارض أرسطو بقوله بوجود شكل رابع، وغرضه في هذا أن يظهر من البراعة ما لم يتوافر للشراح القدماء.

سادساً: إن المسألة على هذا النحو شكلت أساساً للشك في مسألة نسبة الشكل الرابع لجالينوس من حيث المبدأ وفقاً لرأي أوبرفيج وهنرش شولتس.

إن هذا المستوى من تحليل المضمون يكشف أمامنا مسألتين: الأولى تاريخية والثانية منطقية، أما المسألة التاريخية فتتمثل في نسبة الشكل الرابع إلى جالينوس وفق رأي ابن رشد، وهذه المسألة يذكرها بدوي ولكن على سبيل الحذر مؤكداً أنه «وإذا كان صحيحا ما يقوله ابن رشد من أن «جالينوس هو أول من قال بوجود شكل رابع مستقل»[39] ويبدو من نص كلام بدوي أنه يشك أصلا في صحة نسبة الشكل الرابع تاريخياً إلى جالينوس، وفقاً لدوافع سيكولوجية لم يكشف عنها، وهو ما تكشف عنه عبارته «وإذا كان صحيحاً ما يقوله ابن رشد». إن بدوي يشك - إذن - فيما يقوله ابن رشد ولكنه لم يرفضه، ولم يعلن قبوله صراحة، وإنما من باب الحذر. على حين أن لوكاشيفتش يؤكد صراحة من خلال تحليله للقطع المنطقية التي تم العثور عليها أن المسألة كانت موضع «شك أوبرفيج» وأن هينريش شولتس في كتابه (تاريخ المنطق) ذهب إلى أن جالينوس «ربما لم يكن هو صاحب الشكل الرابع». المسألة التاريخية - إذن - تقود إلى ضرورة البحث عن الشخص الذي وضع الشكل الرابع ونسبه إلى جالينوس. وهذا المستوى من البحث والتحليل لم يكن موضع نظر بدوي أصلاً، فضلاً عن أنه لم يشكل عنده نقطة نقد لرأي ابن رشد الذي ذاع في الأوساط المنطقية، وهذه النقطة، على ما نرى، كان من الواجب أن تخضع للتحليل فيما كتبه بدوي، خاصة وأنه نشر وحقق منطق أرسطو من ترجمته العربية القديمة، كما نشر أيضاً بعض كتابات ابن رشد مثل تلخيص كتاب (الخطابة)، و(الحس والمحسوس).

وأما المسألة الثانية: التي تظهر من التحليل فهي مسألة منطقية بحتة ، وكل ما يذكره بدوي حول هذه المسألة خلاصة رأي مأخوذة من كتاب رابييه Rabier عن المنطق تشير إلى أن زبرله Zabarella وجوبلو Goblolt إذ اعتمد زبرله على إسقاط الشكل الرابع بناء على «تحليله للقياس على أساس أنه يقوم على (مقالة الكل واللاشيء)»[40] أما رأي جوبلو فيؤكد فيه من الناحية المنطقية أنه «أما في الشكل الرابع فإن الأصغر هو الذي سيكون مثبتاً للأوسط أو منفياً عنه. فإذا كان من الممكن استنتاج شيء من مثل هذه المقدمات، فإن ذلك لا يكون إلا بشرط أن تكون الصغرى، والأوسط موضوعها، مساوية لقضية الأصغر موضوعها تستخرج منها بواسطة العكس المستوي. وهذه الأخيرة هي الصغرى حقاً[41].

إننا إذا تساءلنا عن رأي بدوي في هذا الصدد لوجدنا أنه التزم الصمت ولم يقدم لنا أية تحليلات منطقية للشكل الرابع ومشكلته، وما تمثله هذه المشكلة بالنسبة للاستنتاج المنطقي ووضع الحدود الثلاثة في ضوء نظرية القياس، بل اكتفى بدوي بذكر نصوص مأخوذة من رابييه، وكأن المسألة لم تشغل باله أصلاً رغم أهميتها للبحث المنطقي، فهل لم يجد بدوي أهمية لتحليل وبحث المسألة على المستوى المنطقي؟ وفي مقابل هذا نجد لوكاشيفتش يقدم لنا بعض النصوص المهمة التي تفسر المكانة المنطقية للشكل الرابع وتنقل المشكلة من المستوى التاريخي إلى المستوى المنطقي. وفي إطار هذا التحول يبدو من المناسب أن نكتشف كيف تشكل مسألة الشكل الرابع مشكلة منطقية في إطار تحليلات لوكاشيفتش الذي يقول: «طبعت منذ خمسين عاماً حاشية يونانية توضح لنا المسألة برمتها على نحو لم يكن متوقعاً على الإطلاق. ويبدو أن هذه الحاشية لا تزال مجهولة رغم طبعها. وكان ماكسيميليان واليس، وهو أحد الذين حققوا في برلين الشروح اليونانية على أرسطو (قد نشر سنة 1899 القطع المتبقية من شرح أمونيوس على التحليلات الأولى) فضمن التصدير حاشية مجهولة المؤلف توجد في نفس المخطوط الذي حفظت فيه قطع أمونيوس، وعنوان الحاشية (في كل أنواع القياس)، ومطلعها كما يلي: «القياس ثلاثة أنواع: الحملي والشرطي والقياس. والحملي نوعان: البسيط والمركب. والقياس البسيط ثلاثة أنواع: الشكل الأول، والثاني، والثالث، والقياس المركب أربعة أنواع: الشكل الأول، والثاني، والثالث، والرابع. فقد قال أرسطو إنه لا يوجد سوى ثلاثة أشكال، لأنه ينظر في الأقيسة البسيطة المؤلفة من ثلاثة حدود، ولكن جالينوس يقول في كتاب (البرهان) إن القياس له أربعة أشكال لأنه ينظر في الأقيسة المركبة المؤلفة من أربعة حدود، وكان قد وجد كثيراً من هذه الأقيسة في محاورات أفلاطون.

ثم يمدنا صاحب هذه الحاشية المجهول ببعض الشروح تبين لنا كيف تأدى جالينوس إلى هذه الأشكال الأربعة. فالأقيسة المؤتلفة من أربعة حدود يمكن أن تنشأ من اجتماع الأشكال الثلاثة للأقيسة البسيطة على تسع أنحاء مختلفة: الأول مع الأول، الأول مع الثاني، الأول مع الثالث، الثاني مع الثاني، الثاني مع الأول، الثاني مع الثالث، الثالث مع الثالث، الثالث مع الأول، الثالث مع الثاني، أما اجتماع الثاني مع الثاني والثالث مع الثالث فلا ينتجان قياساً أصلاً، وينتج عن

اجتماع الثاني مع الأول نفس الشكل الناتج عن اجتماع الأول مع الثاني وكذلك الأمر في اجتماع الثالث مع الأول، والأول مع الثالث، وفي اجتماع الثالث مع الثاني والثاني مع الثالث فنحصل إذن على أربعة أشكال فقط هي: الأول مع الأول، الأول مع الثاني، الأول مع الثالث، والثاني مع الثالث. وفي الحاشية أمثلة، منها ثلاثة مأخوذة من محاورات أفلاطون، واثنان من محاورة القبيادس وواحد من الجمهورية... وربما تأدى جالينوس على ذلك النحو إلى أشكاله الأربعة.

إن الحاشية التي نشرها واليس تفسر كل المسائل التاريخية المتصلة باكتشاف جالينوس المزعوم للشكل الرابع. لقد قسم جالينوس الأقيسة إلى أربعة أشكال، ولكنها كانت أقيسة مركبة تحتوي على أربعة حدود، ولم تكن هي الأقيسة الأرسطية البسيطة، أما الشكل الرابع من الأقيسة الأرسطية فقد ابتكرها شخص آخر، ويحتمل أن يكون ذلك قد حدث في وقت متأخر، وربما لم يكن حدوثه قبل القرن السادس الميلادي، ولا شك في أن ذلك العالم المجهول قد نما إلى علمه شيء عن أشكال جالينوس الأربعة، ولكنه إما لم يفهمها أو لم يطلع على نص جالينوس. ولأنه كان يعارض أرسطو والمدرسة المشائية كلها، فقد سارع بانتهاز الفرصة لدعم رأيه بقول عالم ذائع الصيت»[42].

ما الذي يمكن أن ننتهي إليه إذن من تحليل نص لوكاشيفتش؟

هناك مجموعة من النتائج يمكن تقريرها في هذا الجانب ومنها:

أولا: إن لوكاشيفتش يبدي شكوكه القاطعة حول الرأي القائل بأن جالينوس صاحب الشكل الرابع من أشكال القياس ويشير إلى أن هذا الرأي انتقل خطأ بمناطقة العصر الوسيط والمدرسين بصفة عامة، عن طريق ابن رشد.

ثانياً: إنه يفند الآراء التي حاولت تبرير هذا الشكل بجالينوس والرأي أن هذه الآراء ليست صحيحة.

ثالثاً: إن ثمة اكتشافاً أصيلاً حول الشكل الرابع من أشكال القياس يثبته من خلال حاشية ضمنها ماكسيميليان واليس لمؤلف مجهول، وذلك عند تحقيقه للشروح الأرسطية. ومن بين ما تثبته هذه الحاشية أن الشكل الرابع من وضع

شخص آخر غير جالينوس ولكنه إما أنه لم يفهم نصوص جالينوس، أو لم يطلع عليها أصلا، وقد يكون أراد لرأيه الانتشار حين نسب هذا الشكل إلى جالينوس على اعتبار أنه من كبار المناطقة بعد أرسطو.

رابعاً: ويترتب على النقطة السابقة أن ابن رشد حتى في نسبته هذا الشكل إلى جالينوس لم يفرق بين الأقيسة المحلية الأرسطية والأقيسة المركبة إذ الأولى تتألف من ثلاثة حدود على حين أن الثانية تتألف من أربعة حدود. فكيف غابت هذه النقطة المنطقية عن ابن رشد الذي وصف بأنه أكبر شراح أرسطو في العصور الوسطى؟.

إن ما يمكن أن نخلص إليه في هذا الصدد أن الشكل الرابع من أشكال القياس الحملي ليس من وضع جالينوس، ولكنه أيضا ليس من وضع مؤلف مجهول، إذ إن نصوص أرسطو الواردة في التحليلات الأولى تثبت - أصلاً - معرفته بالشكل الرابع من أشكال القياس وهذا ما يكشف عنه لوكاشيفتش أيضا في تحليلاته لمعرفة أرسطو بالشكل الرابع وضروبه المختلفة، إلا أن لوكاشيفتش يأخذ على أرسطو قوله: «إن كل قياس لا بد من أن يكون في واحد من هذه الأشكال الثلاثة، ذلك لأن أرسطو ذاته كشف عن وجه رابع ممكن حين أخذ يرد بعض ضروب من الشكل الرابع - الذي لم يتحدث عنه كشكل مستقل - إلى ضروب من الشكل الأول. يقول لوكاشيفتش: «وأرسطو يعلم أنه بالإضافة إلى الأضرب الأربعة عشر من الشكل الأول والثاني والثالث، وهي الأضرب التي أثبتها بطريقة منهجية في الفصول المتقدمة من (التحليلات الأولى) توجد أقيسة أخرى صادقة. وهو يورد اثنين من هذه الأقيسة في نهاية عرضه المنهجي ذاك. ويقول من الواضح أن القياس إذا لم ينتج في شكل من الأشكال فإذا كان الحدان موجبين معاً أو سالبين معا فلا يلزم بالضرورة شيء أصلاً، وتعني إذا كان أحدهما موجباً والآخر سالباً وكان السالب كلياً، فيلزم دائماً قياس يصل الحد الأصغر بالأكبر، مثال ذلك إذا كان (أ) ينتمي إلى كل أو بعض (ب)، وكان (ب) ينتمي إلى لا (ج)، لأن المقدمتين إذا انعكستا فبالضرورة (ج) لا ينتمي إلى بعض (أ)[43] تبدو هنا - إذن - حقيقة الوجه المنطقي للشكل الرابع وهو ما لم يكن موضع تحليل في كتابات بدوي.

وينتج مما تقدم أن أرسطو يعلم ويقبل كل أضرب الشكل الرابع، ولا صحة للآراء التي ترى أنه رفض هذه الضروب، لأن رفضها خطأ منطقي، لا تمكن نسبته إلى أرسطو. وتبقى فقط مشكلة: لماذا أهمل أرسطو ضروب الشكل الرابع في تناوله للأقيسة الحملية وضروبها المختلفة؟ المسألة معلقة وتحتاج إلى مزيد من الأبحاث المنطقية التي يمكن أن تتجاوز أبحاث لوكاشيفتش، وتتجه بتحليلات أرسطو ذاتها لتكشف عن المسكوت عنه منطقياً لدى أرسطو.

الهوامش:

(1) جميل صليبا «الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة» تأملات معاصرة، بيت الحكمة، كندا، سبتمبر 1985، ص 22.

(2) ربما كان من المناسب أن نشير إلى ما ذهب إليه الدكتور أحمد صبحي في بحثه عن «اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960 ـ 1980)» الذي قدمه إلى المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي عقد في رحاب الجامعة الأردنية (1983) حيث وصف بدقة إسهامات الدكتور عبد الرحمن بدوي في ميدان الفلسفة الإسلامية من تحقيق وترجمة ودراسة، وهو إسهام يبين إلى أي حد لعب بدوي دورا بارزا في هذا المجال.

(3) عبد الرحمن بدوي (المنطق الصوري والرياضي)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1968، الطبعة الثالثة، ص 9. كتب على غلاف الكتاب من الداخل أن الطبعة الأولى له صدرت في عام 1962، والطبعة الثانية صدرت في عام 1963. وفي التمهيد الذي جاء بعد صفحة التعريف والتصنيف مباشرة صدر التمهيد بتاريخ 1943. لا ندري على وجه الدقة متى صدرت الطبعة الأولى!

(4) المرجع السابق، ص 11.

(5) المرجع السابق.

(6) المرجع السابق.

(7) المرجع السابق.

(8) المرجع السابق، ص 12.

(9) المرجع السابق، ص 13.

(10) المرجع السابق، ص 10.

(11) أراد بدوي أن يجمع بين جانبي المنطق الصوري والمنطق الرياضي معاً في مؤلف واحد، ربما على اعتبار أن المنطق الرياضي هو منطق صوري متطور وهو ما يبدو من عنوانه «المنطق الصوري والرياضي».

(12) عبد الرحمن بدوي (مدخل جديد إلى الفلسفة) ط 2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 43.

(13) منذ بداية الثلث الثاني من القرن العشرين كشف كارل بوبر في عام 1935 في كتابه «منطق الكشف العلمي» الذي صدر في طبعته الأولى باللغة الألمانية، أن العلم يعتمد على المنهج الفرضي الاستنباطي، وأن ما يطلق عليه استقراء عرضه لكثير من النقد، وأن النسق العلمي كما تكشف عنه أعمال العلمي إنما هو نسق استنباطي.
راجع في ذلك: كارل بوبر، (منطق الكشف العلمي)، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، بيروت - دار النهضة العربية 1985 وطبعة دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية 1981، المقدمة.

(14) عبد الرحمن بدوي، (مدخل جديد إلى الفلسفة) ص 44.

(15) المرجع السابق، ص 41.

(16) المرجع السابق، ص 43.

(17) عبد الرحمن بدوي، (مناهج البحث العلمي)، ط 3، وكالة المطبوعات، الكويت 1977، ص 170.

(18) المرجع السابق، ص ص 181 - 182.

(19) المرجع السابق، ص 182.

(20) عبد الرحمن بدوي، (مدخل جديد إلى الفلسفة) ص 18.

(21) المرجع السابق، ص 22.

(22) المرجع السابق، ص 23.

(23) المرجع السابق، ص 22.

(24) المرجع السابق، ص 23.

(25) عبد الرحمن بدوي، (المنطق الصوري والرياضي)، ص 200.

(26) المرجع السابق، ص 182.

(27) المرجع السابق، ص 203.

(28) علي سامي النشار، (المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة)، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1971، ص 451.

(29) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص 201.

(30) علي سامي النشار، المنطق الصوري ص 440.

(31) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي ص 201.
وأيضا علي سامي النشار المنطق الصوري ص 440.

(32) عبد الرحمن بدوي المنطق الصوري والرياضي ص 200.

(33) علي سامي النشار المنطق الصوري ص 440.

(34) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري ص 202.

(35) علي سامي النشار المنطق الصوري ص 440 وما بعدها.

(36) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي ص 201.

(37) راجع نشرة عبد الرحمن بدوي لمنطق أرسطو 3 أجزاء.

(38) يان لوكاشيفتش نظرية القياس الأرسطية ترجمة عبد الحميد صبره، منشأة المعارف الإسكندرية 1961، ص 55 وما بعدها.

(39) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص 201.

(40) عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، ص 201.

(41) المرجع السابق، ص 203.

(42) لوكاشيفتش، المرجع السابق.

(43) المرجع السابق، ص 41 والإشارة هنا إلى نص أرسطو في التحليلات الأولى، المقالة الأولى، الفصل 7، ص 129 أ، س 19...

المثالية الألمانية
كما يراها الأستاذ الدكتور بدوي

د. سعد عبد العزيز حباتر(*)

في غزارة إنتاجه، وتنوع مؤلفاته، وعمق أبحاثه، ودقة تحليلاته، ووضوح بصماته، وأصالة آرائه، ما يجعل منه علامة مميزة في الثقافة العربية، وواحدا من أكبر من أقاموا بنيانها. ولا غرو في ذلك، فقد كرس أستاذنا حياته كلها للعلم والفلسفة، واتخذ من ذلك رسالة روحية له، فجاب آفاق الفكر شرقه وغربه، قديمه وحديثه، واقتحم كل مجالاته، وتجوّل في كل ميادينه.

وقد ساعده على ذلك نبوغ مبكر يندر أن يتحقق لفرد ما، فكتب عام 1939م وهو في حوالي الثانية والعشرين من عمره كتابه «نيتشه»، وفي عام 1940م، وباللغة الفرنسية، رسالته «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية»، وفي عام 1941 كتابه «اشبنجلر» 1942م، و «شوبنهور» 1943م، و «أرسطو».. إلخ.

وهكذا انهمك هذا المفكر العملاق، والفيلسوف الكبير في التأليف والترجمة والتحقيق في مختلف فروع الفلسفة والأدب، بل والمسرح أيضاً، حيث قام بالكثير من روائع الترجمات في هذا المجال، وإن ظلت الفلسفة عنده الأساس الذي ينطلق منه إلى شتى ألوان المعارف الأخرى.

(*) أستاذ متفرغ، كلية البنات، جامعة عين شمس.

هذا فضلاً عن إسهاماته في التكوين العلمي لكثير من تلاميذه ممن يلعبون الآن دوراً بارزاً في ثقافة بلادهم، في مقدمتهم الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا والكاتب الكبير أنيس منصور، بل ومحمود رجب السيد، وسعد عبد العزيز حباتر، وسامي نصر لطف، وأحمد عبد الرحمن إبراهيم، وغيرهم كثيرون.

إلا أن كل مفكر كبير يحوي فكره جوانب عديدة قد تكون متعارضة فيما بينها، وهذا هو بالفعل ما حدث مع أستاذنا الذي أولى اهتماماً ملحوظاً ـ فيما تشهد مؤلفاته ـ لفلسفتين بينهما خلاف كبير هما الفلسفة الوجودية من ناحية، والفلسفة المثالية من ناحية أخرى.

ولعل مرد هذا الاهتمام عنده بهاتين الفلسفتين المتباينتين، ـ كما يذكر هو نفسه ص 154 من كتابه «الزمان الوجودي» ـ هو أن الفكر الحديث ـ كما قال شوبنهور ـ صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأولى من الثاني، هو صراع بلغ أوجه في المثالية الألمانية، وفي الوجودية أيضا وإن لم يتحقق توكيد الذات بمعنى الذات الفردية في كلتا الفلسفتين.

فالمثالية الألمانية قد استبدلت هذه الذات الفردية بذات كلية هي الأنا المطلق أو الروح المطلقة، كما هو الحال عند هيجل، كذلك حال دون تحقيق ذلك في الوجودية إقرار الوجوديين بنزعات غير وجودية، كالنزعة الدينية التي سادت تفكير كيركيجور مما جعله يربط فكرة الذات المفردة بفكرة المتوحد والمتأله.

كذلك فإن فيلسوفاً مثل نيتشه قد نشد الذات المفردة في الإنسان الأعلى، أو السوبرمان الذي يعلو فوق بقية الذوات الأخرى، ومن ثم كان اهتمامه بما يجب أن تفعله الذات لتبلغ كمالها، وتحقق هذا السوبرمان في ذاتها دون أن يقدم نظرة في وجود الذات المفردة، من حيث طبيعتها في الوجود، كما أن واحداً من هذين الفيلسوفين لم يضع مذهباً محدداً على أساس الذات المفردة، وإن قدم كيركيجور بعض الملاحظات المفيدة في هذه المسألة.

ومرة أخرى يتردد الربط بين المثالية والنزعة الإنسانية، ففي مقدمة كتاب «المثالية الألمانية» يبين مفكرنا الكبير حاجة الإنسان، في هذا الزمن الذي طغت فيه القيم المادية على القيم العقلية، إلى الفلسفة المثالية، والمثالية الألمانية منها

بخاصة ممثلة في أقطابها الكبار الثلاثة فشته وهيجل وشلنج، فهي التي تجعله إنساناً يتميز عن سائر الكائنات بالفكر.

والمثالية مذهب في نظرية المعرفة وفي نظرية الوجود، ومثالية نظرية المعرفة بدأها في ألمانيا، ڤولف Wolff (1679- 1754) وذلك بقوله «إن المثاليين ينكرون وجود الأجسام والألم وجوداً حقيقياً».

وأما المثالية، في نظرية الوجود، فإن أول من أقامها مذهباً كاملاً هو فشته Johann Gottlieb Fichte (1762- 1814)، وهي تذهب إلى أن مبدأ الوجود واحد، وهذا الواحد هو الأنا أو العقل وليس خارجه شيء، ثم جاء في إثره هيجل وشلنج.

وقد تأثر فشته تأثرا كبيرا بفلسفة كانط I. Kant، حتى إنه يقول عن فلسفته: «إنها ليست إلا مجرد عرض واضح صريح لحقيقة مذهب كانط». والحقيقة أن الاختلاف الذي يبدو بين الفلسفتين ليس جوهرياً فليس ثمة تعارض بين منهجيهما.

ويمثل مذهب العلم جوهر فلسفة فشته، وهو مذهب يتلخص في أنه إذا كان على الفلسفة أن تصبح علماً يقينياً، فإنه ينبغي عليها أن تحل كل ألوان التناقض والتعارض بين المذاهب الفلسفية. وإذا كانت الفلسفة النقدية قد حلت التعارض بين المذاهب الدوجماطيقية، فإن التعارض بين المذهب النقدي والمذهب الدوجماطيقي ما زال قائماً بعد، ولا بد من البحث عن مذهب يستطيع أن يقدم له حلا.

ولكن كيف يمكن أن تكون الفلسفة علما؟ ذلك أن العلم يقتضي أن تؤلف جميع المبادىء أو القضايا كلاً يقينياً، وأن يكون لجميع المبادىء نفس اليقين، ولهذا فإن يقين المبدأ الواحد يتوقف عليه يقين سائر المبادىء. وينبغي أن يكون هذا المبدأ واحداً، وأن تستمد باقي المبادىء يقينها منه. وهذا هو المبدأ الأساسي الذي لن يكون بدونه ثمة علم، ولذا ينبغي معرفة كيف يقوم هذا المبدأ الأساسي، وكيف ينتقل إلى سائر المبادىء الأخرى؟

إلا أنه يمكن التعبير عن المبدأ الأساسي بأنه «محتوى العلم» وارتباط المبادىء ارتباطاً ضرورياً محكما يقينيا يستمد يقينه من يقين المبدأ الأساسي بأنه

شكل العلم. وبذلك يصبح السؤال هو: كيف يمكن قيام المحتوى والشكل في العلم؟

والجواب على ذلك أن العلم هو الذي يبين إمكان العلم، إنه مذهب العلم، وعلى ذلك فإن مذهب العلم عند فشته هو العلم الباحث في إمكان العلم بوجه عام، وبدون مذهب العلم لن تقوم الفلسفة بوصفها علماً واضحاً بيناً.

ووظيفة مذهب العلم تحديد المبادىء السابقة التي تقتضيها العلوم الجزئية، فعليه أن يبرهن على الشروط التي تعتمد عليها سائر العلوم من حيث الشكل والمحتوى، دون أن تكون هذه العلوم الجزئية قادرة على البرهنة عليه. ولمذهب العلم أيضاً ـ بوصفه علماً هو الآخر ـ مبدأ أساسي وشكل ومحتوى لا يستمدهما من غيره، كما هو الحال في سائر العلوم بل يستمدهما من نفسه.

ولذلك لا يمكن البرهنة على مبدأ مذهب العلم بالاستناد إلى مبدأ آخر، بل هو مبدأ يقيني يستمد يقينه من نفسه، وبعبارة أخرى نقول إن شكله يتحدد بمحتواه، ومحتواه يتحدد بشكله... وبجانب هذا المبدأ الأساسي في مذهب العلم يوجد مبدآن نسبيان، وفيهما يتحدد إما المحتوى أو الشكل عن طريق المبدأ الأساسي.

ويمكن صياغة هذه المبادىء على النحو التالي: الأول «الأنا يضع وجوده هو فقط» والثاني «الأنا يضع اللا ـ أنا»، والثالث «الأنا يضع في الأنا أنا قابلا للقسمة في مقابل الأنا القابل للقسمة».

وبهذه المبادىء الثلاثة يمكن استنباط مذهب العلم كله، وهو ينقسم إلى قسمين يكوّنان كلاً واحداً: نظري وعملي، فالمبدأ الثالث يقتضي التوحيد بين الأنا واللا ـ أنا عن طريق تحديد كل منهما للآخر، ومعنى أن الأنا يحدد اللا ـ أنا، هو أنه يفعل، أي أنه عملي. وبهذا يتأسس المذهب العملي للعلم. وهذا الأنا يضع نفسه متحددا باللا ـ أنا، ويضعها في هذه الحالة كأنا نظري، وبهذا يتأسس المذهب النظري للعلم.

أما عن الفلسفة النظرية، أو القسم النظري من مذهب العلم، فنقول: يمكننا أن نعبر عن المبادىء الثلاثة الأساسية، وهي الوضع والمقابلة والتوحيد بين

المتقابلات أو التحديد بالمعاني التالية: موضوع، نقيض موضوع، مركب موضوع. وعلى ذلك يكون المنهج هو إيجاد وحل كل النقائض القائمة في الأنا وفي أفعاله الضرورية، ومن هذه المبادىء يمكن استنباط المقولات.

ومبدأ العلم النظري هو: إن الأنا يضع نفسه محددا باللا ـ أنا وهذا يعني أن الأنا فاعل لأنه يحدد نفسه، ومنفعل لأنه يتحدد باللا ـ أنا، فهو فاعل ومنفعل في وقت واحد. ومهمة العلم النظري حل هذا التناقض، والتحديد المتبادل هو الذي يحل التناقض، أي إن الأنا واللا ـ أنا يحدد كلاهما الآخر على التبادل، فيكون الأنا فاعلاً جزئياً ومنفعلاً جزئياً.

ولكن لما كان ما يوضع في الأنا، يوضع بواسطته هو، وبفضل فاعليته، فإنه ينبغي على الأنا أن يضع الانفعال في ذاته، على شرط أن يضع ـ في الوقت نفسه ـ الفاعلية في اللا ـ أنا. وهذه الفاعلية نفسها مشروطة بواسطة الانفعال في الأنا، فالفاعلية والانفعال هنا مشروطان بعضهما ببعض، وهذا هو التناقض الذي يتطلب الحل.

ولحل هذا التناقض نلجأ إلى مبدأ التحديد، أي الرفع الجزئي الذي يقتضي منا أن نقول بفعالية مستقلة في الأنا واللا ـ أنا، ومثل هذه الفعالية ضرورية، وإلا لما أمكن حل التناقض الذي اكتشفناه في التحديد المتبادل، وتقوم مهمة مذهب العلم في أن يستنبط من فكرة الفعل المتبادل والشروط الموجودة فيه طابع الفاعلية المستقلة، التي بدونها لا يمكن أن تقوم للتحديد المتبادل أية قائمة، وبالتالي لا تقوم للأنا أية قائمة بدون هذا النشاط. وبهذا نكون قد حددنا الشروط التي بها وحدها يقوم الأنا النظري بوضع ذاته بوصفه محدداً بواسطة اللا ـ أنا.

وعلى ذلك فقد بقي على مذهب العلم النظري أن ينمو من المبدأ الذي أنشأه حتى يصل إلى الشرط الذي تحته يقوم هذا المبدأ، أي أن ينمو من مبدئه إلى قدرته الأساسية، وعليه أن يبدأ من هذه القدرة الأساسية النظرية، وأن ينميها إلى أن تتبدى لنا من جديد القدرة الأساسية النظرية لهذا العلم النظري. فإن حلت هذه المشكلة فإن مذهب العلم النظري يكون بذلك قد ختم دورته وحقق نفسه.

أما عن تطور العقل النظري، فإن له شرطين، أولاً: يجب أن تكون فاعلية

الأنا بواسطة الأنا، وثانياً: يجب أن يعرف الأنا ما هو. وعندما يتأمل الأنا في إحساسه، لا يرى نفسه يفعل، أي إنه يفعل دون وعي منه. ولذا يبدو نتاج فاعليته له، وكأنه موضوع خارج عنه، أي يبدو أن الأنا قد ضاع بكل فاعليته في الموضوع.

وهذا النسيان للفاعلية، والضياع في الموضوع هو العيان. ويذهب فشته إلى أن العيان هو الأساس في التوافق بين امتثالاتنا، وبين الأشياء. وهكذا يمكن القول إن الشيء الخارجي من صنع الأنا وتصوره من صنع الأنا، وبذلك نكون قد وصلنا إلى المثالية التامة.

أما هيجل George Wilhelm Friedrich Hegel (1770 ـ 1831) فإن مذهبه يقوم مستقلاً عن مذاهب كانط وفشته وشلنج، وإن اشترك معها في قليل من الصفات. هذا فضلاً عن تأثر هذا المذهب بالنزعة الطبيعية اليونانية، وبنزعة التنوير التي سادت في القرن الثامن عشر، واتصاله بكلتا الحركتين من خلال هؤلاء الثلاثة.

كما تأثر هيجل بكانط في مسألتين أيضاً، الأولى: في التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة، والثانية: في التنظيم العقلي للتجربة.

بل ويمكننا أيضاً أن نرى في مذهب هيجل، كما يتمثل في «دائرة المعارف الفلسفية»، بعض قسمات من مذهب كانط في المقولات وإن لم يأخذ به هيجل صراحة.

إلا أن لكلمة (المثالية) معنى مختلفا عند كل من هؤلاء الثلاثة. فمثالية كانط مثالية نقدية تقوم على نقد العقل أو تحديد حدوده، وما الذي يستطيع هذا العقل أن يعرفه، وما الذي لا يستطيع أن يعرفه؟ وتنتهي هذه المثالية إلى أننا لا نعرف غير الظواهر الخاضعة لتركيبنا العقلي. ولا نستطيع الوصول إلى حقيقة الأشياء، ومن هنا انتهت المثالية الكانطية إلى وضع الشيء في ذاته في مقابل علم الظواهر.

أما المثالية عند فشته ، فإنها مثالية ذاتية، وهي ما يقابل الواقعية، في الوقت الذي نجد فيه أن معنى المثالية عند هيجل فهم الواقع وجعله معقولا، وبالتالي الوصول إلى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء إلى أن كل شيء معقول.

والمثالية الهيجلية تنادي بأن الفكرة هي المطلق. والفكرة هنا تشبه الصورة عند أفلاطون إلا أنها محايثة Immanente، بينما الصورة الأفلاطونية مفارقة. والمطلق هو الذات الكلية التي تنتظم كل شيء، وكل الأشياء ليست إلا تطوراً ونمواً ديالكتيكياً عن الفكرة الأصلية.

والمذهب الهيجلي يتألف من ثلاثة معالم رئيسية هي: الفكرة، والطبيعة، والروح، ومن ثم انقسم المذهب عنده إلى ثلاثة أقسام هي: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح أو العقل، وهي في النهاية ترجع كلها إلى الفكرة.

أما المنطق فهو حجر الزاوية في فلسفة هيجل، وهو وما بعد الطبيعة شيء واحد. والمنطق هو العلم الباحث في الماهيات العقلية، وهو - في نفس الوقت - علم الوجود، ومقولات الفكر هي بعينها مقولات الوجود.

والمنطق عنده يتضمن ثلاثة أقسام رئيسية هي: نظرية الوجود، ونظرية الماهية، ونظرية التصور.

أما الطبيعة عند هيجل فهي الفكرة عندما تخرج عن ذاتها لتتبدى في صورة الأشياء والموضوعات في إطار الزمان والمكان، إلا أن الفكرة لا تلبث أن تنطوي على نفسها، وتدخل في ذاتها بعد هذا الخروج وتستبطن في فكرة الإنسان، ولهذا فإن صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح.

وعلى كل حال، فإن فلسفة الطبيعة عند هيجل هي أضعف ما في مذهبه، وهذا طبيعي إذ إن هيجل يضع الفكر فوق أي شيء في الوجود، كما أن مذهبه يتسم بالواحدية: أي بوحدة الوجود.

وتأتي في النهاية فلسفة الروح أو العقل، وهي التاج الذي يتوج مذهب هيجل كما هو طبيعي، لأن الفكرة تبلغ أوج نموها في الروح، ففيها تصل إلى واقعها وواقعيتها العقلية. والفكرة المنطقية والطبيعية شرطان لتحقق الروح التي تمر عنده بمراحل ثلاث هي: الروح الذاتية، والروح الموضوعية، والروح المطلقة.

وتكاد أن تكون فلسفة التاريخ أكثر أجزاء الفلسفة الهيجلية شيوعاً بين الناس. والتاريخ الكلي الحقيقي - عنده - هو التاريخ الفلسفي الذي يهيمن على الوقائع، وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان. ذلك أن العقل الذي يحكم العالم هو

جوهر التاريخ وبالتالي فإن أحداث التاريخ تجري وفقا لمقتضياته.

ومن هنا فإن التاريخ تطور ونمو لمنطق باطن لم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه دون شعورها بذلك. فهذه الشخصيات - وهي بسبيل تحقيقها لمصالحها الخاصة - إنما تحقق أهداف التاريخ وخططه ومقاصده دون وعي منها، وهذا هو ما يسميه هيجل «خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ».

وقد عني هيجل بالسياسة أيضاً، إلا أن نظرياته فيها قد أدت إلى تفسيرات مختلفة، والواقع أن للسياسة عند هذا الفيلسوف وجهين متعارضين: وجه محافظ، ووجه ثوري تقدمي، الأمر الذي أدى إلى انقسام أتباعه إلى فريقين: فريق اليمين الهيجلي وهم الذين اتجهوا اتجاهاً محافظاً، وفريق اليسار الهيجلي وهم الذين اتجهوا اتجاهاً ثورياً. وقد أثر هيجل تأثيراً كبيراً في مفكرين سياسيين وجّهوا مذهبه وجهات تتعارض فيما بينها أشد التعارض، وما ذلك إلا لأنه مذهب حافل بالمتناقضات، وأنه جمع بين النقيضين كما يقضي بذلك منطقه.

أما فريدريش فلهلم شلنج F.W. Schelling (1775 - 1854)، فقد وضع أساس مذهبه الفلسفي من خلال محاضراته في جامعة يينا Jena، كما كان يفعل فشته هو الآخر.

ولقد سار شلنج في البداية على أساس متابعة مذهب العلم عند فشته، ولكنه انتهى بمذهبه هو الخاص. ذلك أنه كان يرى في مذهب العلم عند فشته المذهب الكامل في الفلسفة، ولا يرى في فلسفة الطبيعة غير فرع من فروعه، لكنه ما لبث أن أدرك أن فلسفة الطبيعة ليست مجرد فرع من فروع مذهب العلم، بل هي فلسفة لها استقلالها وذاتيتها، فانتهى إلى أن المذهب الكامل في الفلسفة هو الوحدة المطلقة بين الذاتي والموضوعي أو هويتهما التامة.

وعلى ذلك فإن الفلسفة، بوصفها كلاً، ستكون مذهب الهوية، وهي تتكون من جزأين أساسيين هما: فلسفة الطبيعة، ومذهب العلم أو المثالية المتعالية. والطبيعة عند شلنج هي العقل وهو غير شاعر بنفسه، والعقل هو الطبيعة وقد شعرت بنفسها. والطبيعة هي التنظيم المتقدم الذي غايته العليا الحرية، وهي نظام متطور علته المحركة المولدة، وغايته الأخيرة، وثمرته الطبيعية، هي الروح (أو العقل).

ومهمة فلسفة الطبيعة، في نظر شلنج، هي أن تستنبط من مبادىء إمكان الطبيعة، أي مجموع العالم المؤسس على التجربة، ونحن ندين للفلسفة بالسؤال عن إمكان الطبيعة والتجربة، أو بالأحرى إن الفلسفة نشأت مع هذا السؤال. فانفصال الإنسان عن العالم الخارجي، وبالتالي عن ذاته - وهو وسيلة من أجل الفعل إذ كلما قلَّ تفكيره في ذاته، كان أكثر فاعلية - هو بداية التفكير وبداية التفلسف ولهذا ينبغي ألا تكون ثمة هوة بينه وبين العالم، والاتصال بين كليهما وفعل كليهما في الآخر ينبغي أن يكونا دائماً ممكنين، فبهذا الشرط وحده يصبح الإنسان إنساناً.

والفلسفة تبدأ من هذا الفصل المبدئي ابتغاء أن توحد فيما بعد - بفضل الحرية - ما كان متحدا في العقل الإنساني أولاً وبالضرورة، أي من أجل القضاء نهائياً على هذا الفصل. ولقد اعترف المفكرون من قديم الزمان بوجود عالم خارجي وخلو الأشياء من الروح، فإنهم لم يروا أية رابطة بين الأشياء والعقل. وكبار مفكري اليونان لم يستطيعوا تجاوز هذا التعارض، فنرى تعارض المادة والروح عند أفلاطون، أما أول من أدرك أن الروح والمادة تؤلفان وحدة واحدة لا تنقسم فهو اسبينوزا.

فليس أمامنا إذن إلا أن نسلم بوجود المادة، وبأن وجودها يستلزم وجود قوى تؤثر بها في الأشياء، فلا مادة دون قوى ولا قوى بغير مادة، وهذه القوى هي قوى الجذب والتنافر والمادة الغليظة، أي المادة بقدر ما نتصورها تملأ المكان، تؤلف التربة الراسخة التي نقيم عليها بناء الطبيعة. فالمادة ستكون - إذن - شيئاً حقيقيًا، وما هو حقيقي موضوع للإحساس، ولهذا لا بد من أن يكون في داخلنا شيء يدرك الإحساس.

وهكذا وجب علينا أن نعترف بوجود المادة، ومعها بقوى الجاذبية والتنافر، بل وأن نقر بما لا نهاية له من أنواع المادة التي تختلف فيما بينها كيفاً، وأن نقسم الحركات على النحو التالي:

1 - الحركة الكمية، أي الثقل وهي موضوع الاستاتيكا.

2 - الحركة الكيفية، أي الحركة الكيماوية، وهي موضوع الكيمياء.

3 - الحركة الميكانيكية، وهي موضوع الميكانيكا.

وبهذه الحركات الممكنة الثلاث تشيد نظرية الطبيعة كل مذهبها. وشلنج يناقش فلسفة هيوم وغيره من الفلاسفة الذين يدعون أن تسلسل الظواهر تسلسل آلي. وهو يريد أن يخلص من ذلك إلى تقرير وجود الغائية في الطبيعة، وإلى أن هذه الغائية لا يمكن أن تنشأ إلا في العقل. والطبيعة لا تتفق عرضا وبالصدفة مع قوانين عقلنا، بل إنها تعبر عن قوانينه أي إن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعة عند شلنج هي القول بوحدة الطبيعة والروح. وقد أخذ عن كانط فكرة الغائية، وعن ليبنتس فكرة التدرج في الأشياء والتطور في نظام العالم.

والتعارض الأساسي في الطبيعة هو بين العضوي واللاعضوي، ويقتضي مبدأ وحدة الطبيعة رفع التقابل واستخلاص الطبيعة العضوية واللاعضوية من مبدأ واحد، ولهذا فإن شلنج يرفض المذهب الحيوي، أي النظرية القائلة بقوة الحياة ويفسر الحياة تفسيراً فيزيائياً.

ويمكن تقسيم فلسفة الطبيعة عند شلنج إلى مرحلتين رئيسيتين: الأولى تسبق مذهب الهوية، والثانية تقوم عليه، وكلتاهما في جوهرها تقول بوحدة الوجود، الأولى بأسلوب علم الطبيعة، والثانية بأسلوب الحكمة الإلهية (الثيوصوفيا) ونقطة التحول بين كلتا المرحلتين تتمثل في كتابه «عرض مذهبي في الفلسفة» عام 1801.

وتقوم ماهية الطبيعة عند شلنج في صفتين، أولاً: أنها منتجة أي أنها مبدأ خلاق، وثانياً: أنها متجلية يمكن إدراكها أي موضوع للعيان. ولا بد لها من كلتا الصفتين معا، ولكنها تلقي ما يعوقها عن مواصلة إنتاجها. ومن هنا ينبغي أن نقرر أن في الطبيعة ميلاً إيجابياً، وآخر سلبياً، إنتاجاً وعائقاً عن الإنتاج. وعلى هذا فإن وحدة الطبيعة تتألف من قطبين متعارضين وهذه الثنائية، بوصفها شرطاً للطبيعة كلها، هي مبدأ كل تفسير فيزيائي.

كذلك ينبغي ألا تستنفد الطبيعة نفسها في إنتاج ما تنتج بل عليها أن تستمر، أي إنها تشبه إنتاجاً أولاً ينمو ويتطور في سلسلة لا تنتهي من الإنتاج، وليست هي منتجة إلا من حيث هي تطور ونمو لا يتوقف وهي لا تدرك إلا بوصفها مادة، والقوى التي منها تنشأ المادة وتسبقها قوى متعالية، والقوى التي تعمل في المادة ديناميكية، والحياة كلها في الطبيعة تفترض مقدماً التفاعل المشترك لقوى متضادة. فبفضل التنازع المتبادل بين قوة الجذب وقوة الدفع يمكن أن توجد الحياة وأن تبقى لأنها عملية إيجاد وتحول مستمر.

ولهذا يحاول شلنج أن يقدم صورة ديناميكية للطبيعة يفسر فيها أحداثها على أساس التجاذب والتدافع والتقابل بين قوى ثنائية أصيلة في الطبيعة المنتجة التي تسعى دائماً إلى استعادة الوحدة. وشلنج يسمي الوحدة في مقابل التقابل باسم «الهوية»، أما الوحدة الناشئة عن التقابل أو الاختلافات فيسميها باسم «السوية» ونزوع الطبيعة إلى السوية أي الوحدة بين المتقابلات، هو الذي يرغمها على إيجاد توازن بين القوى، والاختلاف والنزوع إلى الهوية يوجدان معاً، ويختلطان في الزمان،

ولقد ميز شلنج بين العلم وبين جماع التجربة، فموضوع العلم في طريق الأول يعني الصيرورة، ولكن موضوع جماع التجربة هو الوجود الراسخ التام، الطبيعة بوصفها ذاتاً أي إنتاجا، والثانية تعني الطبيعة بوصفها ناتجاً أي موضوعاً. ولما كانت الطبيعة هي الإنتاجية والناتج، قلنا إن الطبيعة «كل» هو علة نفسه، ومعلول نفسه، ولا يتوقف أبدا عن أن يكون في هوية مع نفسه باستمرار على الرغم من ثنائيته التي تتجلى في كل الظواهر.

ووجهة النظر التجريبية تقضي على هذه الهوية لأنها لا ترى في الطبيعة غير معلولات، ولكن هذه الوجهة من النظر يقضي عليها أيضاً النظر الذي لا يرى في الطبيعة غير العلة، والصيرورة تتضمن فكرة التقدم، ولذا ينبغي أن ننظر إلى الطبيعة بوصفها إنتاجية لا متناهية على أنها متدرجة في تطور لا نهائي، وعلى أن سكونها أيضا تطور يتم بسرعة صغيرة جدا، والطبيعة إنتاجية محضة، ولذلك فليس فيها شيء معين لأن التعيين سلب.

ولكن لا نواتج دون تعيين، وإذن فلا بد أن تتضمن الطبيعة التعيين، أي السلبية ولكن هذه السلبية - منظورا إليها من وجهة نظر أعلى - تعود فتصبح إيجابية، ولكي يكون ثم ناتج، يجب أن يلتقي هذان الميلان وهما الإيجابي والسلبي. ولما كان هذا الميلان متساويين، فإن التقاءهما ينتج عنه تحطيم كل منهما للآخر، وسوف يساوي الناتج الأصل.

والعالم ينقسم إلى عالم عضوي وآخر غير عضوي، والعضوية قوة لأنها نشاط فعال، بينما اللاعضوية موات وانعدام للحركة والنشاط، وأعم مشكلة في (الفيزياء النظرية) هي رد تركيب العالم العضوي، والعالم غير العضوي إلى تعبير

مشترك، والشرط الأول لتركيب العالم العضوي هو الحساسية أي القدرة على التهيج بالأفعال الواردة من الخارج، ثم القدرة العضوية على رد فعل، وهو الوسيط الذي يربط بين الحساسية والعالم الخارجي، وأخيراً التكاثر، أي إن الفاعلية العضوية تكرر الناتج أو تجعله يتكاثر. وهناك تناظر بين القوى العضوية واللاعضوية، فالمغناطيسية والكهرباء والتفاعل الكيميائي يناظرها في مجال العضوية الحساسية والتهيج والتكاثر على التوالي.

والمغناطيسية بوجه عام هي الشرط في الطول في بناء المادة، أما الكهرباء فهي التي تضيف إلى المادة بعداً ثانياً، أي العرض، كما يحدد الثقل اللحظة الثالثة في التركيب البنائي للمادة، وهو الذي يحدث الملء الفعلي للمكان أي البعد الثالث. ومن ظلمة الثقل وسنا الماهية المضيئة، ينشأ مظهر الحياة الجميل، وبفضل اتحادهما يصبح الشيء حقيقياً واقعياً بمعنى الكلمة.

أما عن فلسفة الماهية عند شلنج فنقول: إذا كانت الطبيعة هي مجموع ما هو موضوعي في معارفنا، فإن الأنا أو العقل هو مجموع ما هو ذاتي فيها، وكلتا الفكرتين متعارضة مع الأخرى. وفي كل معرفة يتحد الموضوعي والذاتي على نحو يجعل من غير الممكن أن نعطي لأحدهما الأولوية على الآخر، وأن نجعل منه نقطة ابتداء ابتغاء الوصول إلى الآخر.

والبدء بالموضوعي من أجل استنباط الذاتي هو مهمة فلسفة الطبيعة، أما البدء بالذاتي من أجل استنباط الموضوعي منه فهو مهمة الفلسفة المتعالية، وهما متعارضان من حيث المبادىء والاتجاهات، ولكنهما مع ذلك يسعيان إلى التلاقي والاستكمال أي أن يكمل كل منهما الآخر.

ولما كانت الفلسفة المتعالية تعطي الأولوية للذاتي، فإنها تبدأ بالشك في حقيقة ما هو موضوعي، والسبيل إلى إبعاد الموضوعي هو الشك المطلق في الأحكام السابقة الشائعة بين الناس، وبالتالي الشك في الحكم السابق الأساسي الذي يزعم أنه توجد أشياء خارجة عنا. وفي المعرفة المتعالية يختفي الموضوع - بما ما هو موضوعي - أمام فعل المعرفة أو يهرب من الشعور، وما هو غير موضوعي يصبح فيه شاعراً بنفسه وموضوعا، وعلى الجملة فإن الفلسفة المتعالية تتقوم من التموضع المستمر للذاتي.

والعيان العقلي هو الأداة التي تتم بها الفلسفة المتعالية، وبدون هذه الأداة للعيان العقلي لن تكون المعرفة المتعالية ممكنة. كما أنه بدون العيان الحسي لا تتيسر المعرفة المكانية أو الهندسية. وموضوع هذه الفلسفة ليس شيئاً غير فعل العقل بحسب قوانين محددة. وهذا العقل لا يمكن أن يفهم إلا بالعيان الذاتي المباشر الباطن، وهذا بدوره لا يكون ممكناً إلا من خلال الفعل.

والفلسفة المتعالية تنقسم إلى: الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، وفلسفة الفن التي توحد بينهما، إذ إن الهوية بين المثالي والواقعي تتجلى في الفن.

والمشكلة الحقيقية في الفلسفة النظرية هي تفسير «مثالية الإطارات» أي إنها من العقل نفسه. والوعي الذاتي الذي تبدأ منه هو فعل مطلق ومعه يوضع الأنا وكل ما يوضع من أجل الأنا. ولهذا فإن مهمة الفلسفة النظرية الأولى هي استنباط هذا الفعل المطلق، ولهذا كان لا بد من تحليله إلى أفعال منفصلة تكون بدورها أعضاء متوسطة لذلك التركيب الواحد.

والفلسفة المتعالية تميز، في تاريخ العقل النظري، بين ثلاثة عصور الأول: يمضي من الإحساس الأصلي إلى العيان المنتج، والثاني: من العيان المنتج إلى التأمل، والثالث: من التأمل إلى فعل الإرادة الحرة المطلقة. والتأمل لا يضع موضوعات بل تصورات ثم يقارن بين التصورات والعيانات (الموضوعات) فتنشأ الأحكام.

وفي هذا نرى شبهاً تاماً مع فشته في عرضه لمذهب العلم. ولهذا لا نجد تأثير فشته في شلنج يتجلى في شيء كما يتجلى في هذا الباب. والفارق الأساسي بينهما هذا هو في نظرتهما إلى فلسفة الطبيعة. فعند شلنج أن الفلسفة النظرية ينبغي أن تتلاقى مع فلسفة الطبيعة، وهذا التلاقي هو أساس معرفة تلك الهوية التي أقام عليها شلنج مذهبه كله.

والفارق بين المثالية المتعالية عند شلنج، ونظرية العلم عند فشته، هو:
أولاً: أن المثالية المتعالية هي المثالية معروضة لا من حيث المبادىء التي تقوم عليها، بل من حيث تطبيقاتها الممكنة، وثانياً: أن الفعالية اللامتناهية عند فشته هي الذاتية، والفعالية المحددة هي الموضوعية، أما عند شلنج فالأمر بالعكس فالفعالية

المحددة هي الذاتية، والفعالية اللانهائية الموضوعية هي حقيقة بمعنى آخر مختلف تماما عن المعنى الذي فهمه فشته، لهذا انتهت نظرية العلم عند فشته بالفلسفة العملية، وانتهت مثالية شلنج بفلسفة في الفن، والفلسفة العملية عند شلنج هي في المقام الأول فلسفة التاريخ، أما عند فشته فالفلسفة العملية هي الأخلاق، فهي الفعل الحقيقي المتمثل في الانتصار على مقاومة خارجية.

ذلك أن المهمة العليا للفلسفة العملية عند شلنج هي الوصول إلى تصور التاريخ فهي تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية، وعليها أن تحدد معنى التاريخ. فالحرية لا الضرورة هي التي تسود التاريخ، ولهذا يقول شلنج إن «الهوى هو رب التاريخ إلا أن التاريخ - لكي يكون موضوعا للفلسفة - ولكي يمكن بالتالي إيجاد فلسفة للتاريخ - فلا بد له أن يجمع بين القانونية والهوى، والتاريخ في تقدم متواصل وهو يختلف عن الطبيعة في أنه ليس له مراحل ثابتة ولا يصل إلى هدف نهائي، بل هو يمضي إلى غير نهاية» ويرى شلنج أن الدستور العالمي والاقتراب منه شيئاً فشيئاً هو ما يميز التقدم في التاريخ.

إن موضوع التاريخ هو الحرية، ولا ضمان للحرية إلا بالقانون العام، وهنا نجد الارتباط بين الحرية والضرورة الذي يكون المشكلة الكبرى في الفلسفة المتعالية، ذلك أن الأفعال تقوم على أساس الاعتقاد في قوة ضرورية فوق الحرية فتترابط على نحو لا تنحرف فيه عن الخطة العامة، ومن ثم يجري كل شيء وفقاً للقانون العام. وهذا التركيب المطلق لكل الأفعال يسميه شلنج باسم «المطلق»، وفي أعماق الأشياء لا تتضاد الحرية والضرورة، بل تتوحدان، وهذه الوحدة يسميها باسم «الهوية المطلقة» وهي الأساس في كل تطور وفي كل تقابل بين الذاتي والموضوعي، ومن هنا يرى شلنج أن تاريخ تطور العالم والإنسانية خاصة هو كشف تدريجي للمطلق، ودليل مستمر على وجود الله. وهذا الكشف يتم تدريجياً ولا ينتهي أبداً.

أما عن فلسفة الفن، فإن شلنج يذهب إلى أن العمل الفني يمثل الهوية بين الوعي واللاوعي، فالإبداع الفني يقوم على تقابل بين الفعاليات. وهذا أمر يعترف به كل الفنانين الذين يقولون إنهم مدفوعون رغماً عنهم إلى خلق أعمالهم.

ولما كان كل إبداع فني يتولد من الشعور بتناقض لا حد له، فإن هذا

الشعور يصحب تحقيق الفن، وينبغي في نفس الوقت أن يكون شعورا بالرضا ولهذا فإن التعبير الخارجي عن العمل الفني هو تعبير عن الراحة، بينما هو يعبر عن التوتر الأقصى للألم أو السرور.

يقول شلنج في محاضراته في «يينا» و«نورنسبورج» التي نشرت تحت عنوان «فلسفة الفن» إن الفن ليس في ذاته غير تجريد خاو، ولا يمكن تحديده مستقلا عن مادته ومظاهره وأنواعه المختلفة. والفن ليس عنصراً مجرداً يظل باقياً على حاله خلال الأشياء العرضية التي يتخذها في الموسيقى أو الشعر، بل هو مبدأ حي يتحول، وفي تحولاته يمكن دراسة ماهيته، وشلنج لا يحفل بالفن المعاصر له، بل إنه يوجه كل اهتمامه إلى الفن القديم وأوائل العصر الحديث، كما أنه قصر اهتمامه على الشعر والفنون التشكيلية.

وينقسم مذهب شلنج في الفن إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: في ماهية الفن، وفي الأساطير، وفي الأنواع الفنية.

فإذا ما انتقلنا إلى مذهب شلنج الميتافيزيقى لرأينا أن الفكرة الأساسية فيه هي الهوية المطلقة، وقد عرض لها في الكثير من كتبه وخاصة كتاب «عرض مذهبي في الفلسفة» حيث يقرر فيه أن الهوية المطلقة هي جوهر العقل وماهيته، وأن الفلسفة لا يمكنها التخلص من المشاكل العويصة التي تتردى فيها إلا بالرجوع إلى مبدأ الهوية، ولكنه أضاف إلى هذا المبدأ - خشية القضاء على كل تفكيره الماضي - مبدأ السوية. وهذا الارتباط بين الهوية والسوية يلقي كثيرا من الضوء على روح مذهب شلنج.

إلا أن شلنج، رغم تأكيده لمبدأ الوحدة والمطلق، لم يقصد من ذلك أن يرفع الفارق بين الله والعالم بل إنه يؤكد أن بينهما تقابلاً وانفصالاً ونزاعاً. وقد تناول شلنج الصلة بين الفلسفة والدين في بحث له بعنوان «الفلسفة والدين» عام 1804 انتهى فيه إلى خلود النفس وإلى القول بالوحدة بين الفلسفة والدين على أساس النظرة العميقة في تصور العالم والحياة الإنسانية، تلك النظرة القائمة على المعرفة الصحيحة لله، والمهمة الحقيقية للدين.

نيتشه/بدوي

د. أحمد عبد الحليم عطية(*)

تتوزع الجهود الفلسفية للدكتور بدوي بين مجالات فلسفية متعددة، بين مبتكرات، ودراسات غربية إسلاميات، ويمتزج في أعماله التأليف بالترجمة والتحقيق. يتوقف البعض أمام المبتكرات التي يختلط فيها الإبداع الفلسفي بالأدبي ويظهر في مقدمتها: الزمان الوجودي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. وهل يمكن قيام أخلاق وجودية؟... وفي الأبحاث نجد دراسات في الفلسفة الوجودية... وفي الإسلاميات نجد تحقيقاته المختلفة للنصوص الفلسفية وكتاباته بالفرنسية وبعض ترجماته وفي مذاهب الإسلاميين. وفي خلاصة الفكر الأوروبي قدم عدداً من الفلاسفة والدراسات: أولها وأهمها كتابه عن «نيتشه» الذي يعد - من وجهة نظرنا - أقرب إلى إبداعات بدوي لأسباب متعددة، ليس فقط لأنه أول كتاباته ولم يصدره باعتباره جزءاً من مهامه التدريسية بالجامعة، ولا لأنه أول دراسة فلسفية بالعربية عن نيتشه، المعروف جيداً في ثقافتنا قبل نشر بدوي كتابه، بل ترجع أهمية كتاب بدوي عن نيتشه إلى سببين هامين:

الأول: سبب سياسي خالص، حيث مثّل فكر نيتشه بالنسبة له الأساس النظري لتوجهه السياسي، المتمثل في انتمائه لحزب (مصر الفتاة) في فترة مبكرة

(*) جامعة القاهرة - كلية الآداب.

من حياته، بعد تخرجه مباشرة وعمله بالجامعة، حيث كان مسؤول العلاقات الخارجية بالحزب، وتمثل كتاباته عن المشكلات السياسية والمذاهب السياسية: عن الفاشية والنازية، الأساس النظري لسياسة مصر الفتاة[1].

الثاني: سبب ذاتي تماماً يتمثل في ارتباط بدوي الوثيق بحياة وأفكار شخصية نيتشه الأرستقراطية المتحررة وثورته ورفضه للعادات والقيم القديمة ونظراته الثاقبة في الحياة والكون التي تمثل سمواً نظرياً وثورة روحية ذات تأثير في العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية والدول بمؤسساتها المختلفة مما أوجد نوعاً من التقارب، إن لم يكن من التطابق والتوحد، بين الرائد العربي والمفكر الألماني الذي أعلى من الإرادة والوجدان. على العكس مثلاً مما نجد لدى عبد الوهاب المسيري الذي يعتبر نيتشه فيلسوف العلمانية والعدمية الأكبر ويجد أنه سبب انهيار منظومة الحضارة الغربية. وبدوي نفسه يعترف ـ فيما كتبه عن نفسه ـ بتأثير نيتشه القوي عليه. يقول عن نفسه: «فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة. فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر... وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة. وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين، والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه»[2].

وقد ظهر تأثره بهيدجر في كتابه «الزمان الوجودي» 1945 وهو تأثير يحتاج إلى تفصيل. إلا أن مهمتنا هنا هي دراسة نيتشه وبدوي. فالثورة والتمرد وزعزعة الأفكار السائدة وقلب القيم المتعارف عليها ـ التي تمثل دعوة نيتشه ـ وجدت صدى عند المفكر العربي. ومن هنا فالسؤال المحوري الذي نسعى لطرحه والإجابة عنه هو خصوصية نيتشه في فكر بدوي وأهمية كتاب بدوي عن الفيلسوف الألماني الذي أثر في وعي جيل كامل من المثقفين العرب ممن وجدوا في بدوي تجسيداً لأفكار نيتشه. أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تأثير بدوي الكبير يرجع إلى حماسته في الكتابة عن نيتشه ويمكن أن نستشهد ببعض الآراء في هذا المجال: يقول محمود أمين العالم «إن الدكتور بدوي كان يمثل ذات يوم دعوة للخلاص لطائفة من المثقفين أثناء الحرب العالمية الثانية. وكنت واحداً من السائرين في طريقه. كنا نلتهم كلماته كأنها الخبز المقدس ونعاني أفكاره معاناة حادة جادة... وأذكر أنني ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملاً بالنموذج الأسطوري الذي بشر به نيتشه

(الإنسان الأعلى). . ولهذا كان عبد الرحمن بدوي أول تجسيد أمام عيني لهذا النموذج، كان تجسيداً لإرادة القوة، لأخلاق السادة، ولهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذي يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى»[3].

والشهادتان الهامّتان من تلميذيه الدكتور أنور عبد الملك «كيف تكون الفلسفة» وإسماعيل المهدوي «الشاهد الأكبر على مذابح الفلسفة» ملف فلسفة المغترب، مجلة القاهرة العدد 158 يناير 1996.

ويدلي الشاعر المبدع محمد عفيفي مطر بشهادة «من مقصورة المتفرجين» يقول: «لم يكن يعلم هذا المراهق الريفي أن لحظة من لحظات الزلزال الروحي قد ألقت بين يديه بكتاب قديم مهلهل سوف يعصف به ويفتح أمامه باب الفطام عن كل ما قرأ ووعى، ويرمي بين جوانحه بجمرة متوقدة يصدق عليها قول صاحبها «إحراق واحتراق. . . تلك كانت حياتي». كان الكتاب هو نيتشه لمؤلفه ـ وأستاذي فيما بعد ـ عبد الرحمن بدوي»[4] ونجد نفس التأثير الذي مارسه بدوي على عدد كبير من المثقفين في شهادة د. ماهر شفيق عن تأثير بدوي عليه في مرحلة مبكرة من حياته في قوله: «كان كل كتاب جديد، مؤلفاً أو مترجماً، يقرؤه المرء لبدوي كشفاً جديداً وتجربة تهز من الأعماق. . . كان عبد الرحمن بدوي هو الذي قدم إليّ نداءات نيتشه النارية «عيشوا في خطر. ابنوا مدنكم قرب بركان ڤيزوف. أرسلوا سفنكم إلى بحار مجهولة»، «لهذا نظل ـ مع كل التحفظات، وهي تحفظات مهمة وأساسية ـ مدينين له إلى آخر لحظة في حياتنا»[5].

وقبل أن نواصل حديثنا نشير إلى ملاحظة هامة بخصوص الشهادات السابقة والتأثير القوي الذي مارسته أفكار بدوي عن نيتشه، وهو تأثير تم في مرحلة مبكرة في حياة هؤلاء، وسرعان ما تحول كثير منهم عن هذا الاتجاه إلى دراسات أكثر تعمقاً أو إلى التفرغ التام للإبداع الشعري أو إلى مواقف فلسفية مضادة تماماً لهذا الاتجاه الوجودي النيتشوي الذي دعا إليه بدوي.

* * *

إن تأثير نيتشه في تزايد مستمر وهو تأثير لم يظهر في حياة الفيلسوف بل ظهر قوياً بعد وفاته. تنبأ نيتشه بأنه ستنشأ ـ في يوم من الأيام ـ كراسٍ جامعية

خاصة من أجل دراسة كتابه (زرادشت)، وهي نبوءة تحققت ضد جميع التوقعات. ففي أوائل القرن العشرين كان زرادشت ـ من دون ريب ـ المؤلف الأشهر في ألمانيا، وكانت شعبيته وعدد طبعاته في ازدياد متصل. هكذا كتب ستيبان أودويف في مقدمة كتابه «على دروب زرادشت» فأفكار نيتشه ـ كما يرى ـ لم تمارس فحسب، ولا تزال، تأثيراً هائلاً في الفكر البورجوازي النظري بل تستخدم بصورة فعالة في النضال الأيديولوجي من حيث هي نقيضة التصور التقدمي عن العالم المؤسس على المعرفة العلمية للقوانين الموضوعية لتطور الطبيعة والتاريخ والفكر البشري... ونظراً لأن النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النقدية المستقلة التي تسمو فوق غرور النزعات النظرية والأيديولوجية والسياسية»[6].

يستعرض أودويف في الفصل الأول من كتابه الأسس النظرية للنيتشوية، بينما تشكل الفصول الثلاثة التالية محاولة لتتبع تأثير نيتشه على الصعيدين التاريخي والفلسفي داخل بعض التيارات الفلسفية في ألمانيا منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا الحاضرة، حيث يتناول في الفصل الثاني «من زرادشت إلى أسطورة القرن العشرين»: الفلسفة الأكاديمية للحياة عند دلتاي، ج سيمل وماكس شيلر، والمصير والنفس والفكر لدى ازفلد شبنجلر ولودفيج كلاجيس، فلسفة نيتشه والفاشية: ألفريد باوملر، وألفرد روزنبرج. ويعرض في فقرات الفصل الثالث «عودة زرادشت الجديدة» لكل من: فيبر، وكارل لوفيت، وأوجين فينك. بينما يخصص الفصل الرابع «دروب الوجودية التي لا تقود إلى أي مكان» لكل من: كارل ياسبرز ومارتن هيدجر، واف بولنوف. وهي شخصيات كتب بدوي عن كثير منها.[7]

ويلاحظ سيتبان أودويف أن النيتشوية ـ من حيث هي تيار فلسفي ـ لا يمثلها إلا فيلسوف واحد هو نيتشه نفسه، إذ إن تلامذته الأشهر فضلوا أن يؤسسوا «مدارسهم الخاصة» كما أن أنصاره وشارحيه الكثيرين لم يضيفوا كلمة واحدة إلى فلسفته، لقد اكتفوا بتكييف تعاليمه مع أذواق المستهلكين المثقفين، شاقين بذلك له درباً نحو فكر الانتلجنسيا البرجوازية وروحها. فهل اكتفى بدوي ـ ومن قبله الكتاب العرب ـ بهذه المهمة، أم أنهم طوعوا أفكار نيتشه لخدمة قضاياهم

واهتماماتهم، وهذا يقتضي منا الوقوف على صورة نيتشه في الثقافة العربية قبل كتاب بدوي الصادر 1939 وبعده، وما أضافه بدوي إلى هذه الاهتمامات.

* * *

يرجع الفضل إلى فرح أنطون في تقديم فلسفة نيتشه إلى العربية عام 1907 - حسب زعمه - يقول في الجزء الثالث من مجلة (الجامعة)، السنة السادسة أبريل 1908:

«قلنا في الجزء الثاني الذي ظهر في أول فبراير ما نصه: «نظن أن اسم الفيلسوف نيتشه الألماني لم يرد في اللغة العربية قبل الصفحة التي لخصت فيها (الجامعة) شيئاً من فلسفته السنة الماضية»[8] ويعرض لأساس فلسفة نيتشه الذي جاءت فلسفته ضد كل الجهود التي بذلها الفلاسفة في أوروبا، يقول فرح أنطون: «بينما هذه العقول والنفوس الكبيرة آخذة في بناء الهيئة الاجتماعية وهي تظن أنها بلغت منتهى العلم والفكر وأن لا جديد بعد مبادئها هذه وإذا بنيتشه يقوم عليها قومة شديدة ينشر عليها ردوده...» إن ما يحدث في أوروبا مشابه لما يحدث في الشرق الذي يحتاج أبناؤه إلى مثل أفكار نيتشه ويضيف: «ما زلنا نعتقد بما جهرنا به منذ سنتين يوم شرعنا لأول مرة في تلخيص فلسفة نيتشه وهو أن مبادىء هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطّلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها»[9].

وهو يريد بهذه المبادىء تلك المبادىء التي صب فيها نيتشه كل ما أعطي من قوة النفس وحماسها لتحبّب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس، وخلْقُهم بهذه الصفات خلقاً جديداً أو سحق الانحطاط في النفوس والهمم والأمم. كما أنها تحتوي على كثير من المبادىء التي لا نرى الآن موضعاً لها في الشرق.. ويؤكد لنا أنطون خطته في نقل فلسفة نيتشه وهي أن يلخص منها كل ما لا يمس الأديان والعادات الحاضرة «لأن غرضنا هو استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقي»[10].

كتب فرح أنطون شعراً على غرار مبادىء نيتشه كما يتضح في «القصيدة على الجبل: بين نيتشه وتولستوي»[11] وقام بتعريب زاراتوسترا، وهو كما يقول أبلغ

كتب الفيلسوف وأجملها ويجعل منه أجمل أثر أدبي في العالم «وإذا جعلنا مقارنة بينه وبين سائر أعمال البشر وجدناها جميعاً دونه. وصواعقه تنقض نحو مستقبل لم يفطن إليه أحد بعد»[12] وتحت عنوان «مسائل ورسائل» نشرت المجلة رسالة نقولا معلوف التي يقول فيها: «وددت لو أنكم تلخصون كل أقوال نيتشه (دون حذف شيء منها) وتعلقون عليها حواشي اعتراضاتكم وأفكاركم. وأن لا تحذفوا المبادىء الكثيرة التي لا ترون لها موضعا في الشرق، ولا يمكن العمل بها، بل تتحفون قُرّاءكم بها كلها». . .، وردّت (الجامعة) موضّحة موقفها بقولها: «لقد قصدنا أن نحذف منها كل ما هو بحث ديني محض لأننا أبعد الناس عن البحث الديني الذي لا فائدة منه. وأما المواضيع المتصلة بالمباحث الاجتماعية والفلسفية فإننا نبقيها كما هي»[13].

لم تتوقف الكتابات عن نيتشه منذ بدأت مجلة (الجامعة) التعريف بفلسفته وأول كتاب يصدر بالعربية أثناء الحرب العالمية الأولى في مصر والذي قدمه مرقس فرج بشارة وصدر عن مطبعة السلام شارع مولاي محمد بالاسكندرية (مجلة إبداع العدد 9 عام 2001) والتعريب لكتابه (هكذا تكلم زرادشت)، إلا أن ما يلفت النظر إلى هذه الكتابات المختلفة هو تناولها لحياة نيتشه ومؤلفاته وجنونه والمرأة في حياته والموضوع الذي يجذب الانتباه في فلسفته هو الإنسان الأعلى (السوبرمان). الملاحظة الثانية أن معظم هذه الكتابات هي نقل لآراء مؤلفين فرنسيين أو تلخيص لمؤلفات أوروبية عن نيتشه، وذلك على الوجه التالي:

تناول إدوار منسى علاقة نيتشه بالموسيقار فجنر في دراسة نشرت على حلقتين في مجلة (الثقافة) بعنوان «بين نيتشه وفجنر»[14] وعلاقته بلوسالومي دراسة بنفس المجلة «امرأة في حياة نيتشه» كذلك كتب في (الهلال) بإمضاء أ.م «غرام الفيلسوف نيتشه»[15] وتناولت مجلة (المقتطف) عرض فلسفته بالمجلد 46 يناير 1915 «الفيلسوف نيتشه» دون توقيع[16] وعرض حبيب جاماتى «جنون نيتش» بمجلة الهلال[17] وإبراهيم إبراهيم يوسف «أثر نيتشه» بالمقتطف[18] وترجم محمد فهمي (أغنية الليل) من (هكذا تكلم زرادشت) بالمقتطف[19] وكتب سلامة موسى «نيتشه وابن الإنسان» بالمقتطف المجلد 34 في 1909[20] ومقدمة السوبرمان دار مطابع المستقبل طبعة 1927 و«نيتشه فتنة الشباب» في (هؤلاء علموني) وعرض أحمد أمين

«السوبرمان أو الإنسان الكامل» في حلقتين بمجلة (الثقافة) نقلاً عن P.D. Ouspemk[21] كما كتب عبد الحميد سالم عدة دراسات حول نيتشه هي «لما قرأت الفيلسوف نيتشه» للناقد الفرنسي إميل فاجيه على عدة أعداد بمجلة (العصور) أعوام 1928، 1929[22] كما عرض «فلسفة نيتش عن هنري ليختبنبرجيه» الأستاذ بالسوربون (العصور) أبريل 1929[23] إلا أن الجدل الهام حول فلسفة نيتشه وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما أثارته ترجمة فليكس فارس لـ«هكذا تكلم زرادشت» حيث اندفع الناقد الدكتور إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكار الفيلسوف الألماني.

* * *

ويبرر المترجم والناقد عملهما بالرغبة في نهضة الشرق، لقد استجاب فليكس فارس لرأي من أشاروا عليه بالترجمة «لتسديد عزم الشبيبة في هذه المرحلة التي يتوقف على نهضتنا فيها مستقبلنا واستعادة أمجاد تاريخنا»[24] دعنا نتتبع دوافعه إلى ترجمة الكتاب: «إن ما دعانا وأصحابنا المشار إليهم إلى تقرير ترجمة زرادشت هو أننا نظرنا إلى فلسفته من الوجهة الملامسة للمبادىء الدينية والأخلاقية التي تتجه إلى إحياء حضارتنا القديمة على أساسها، وقد رأينا أن هذا المؤلف الفريد في نوعه ليس من الكتب التي تُنقل إلى بياننا لما لها من قيمة فلسفية وأدبية فحسب، بل هو من الكتب التي يجدر بالناشئة العربية درسها كما يدرسها طلاب الجامعات في كل قطر أوروبي. . (فقد) اشتمل من المبادىء على ما كان ولا يزال محور الخلاف المستحكم بين ذهنيته وذهنية الشرق العربي بوجه خاص»[25] ويشير فارس إلى القضايا موضع الخلاف منحازا إلى الشرق والدين ويتناول الناقد ليس أفكار نيتشه فحسب بل فهم المترجم وتأويله لها.

فإذا كان نيتشه يريد خلق الإنسان المتفوق جباراً كشمشون، وشاعراً كداود، وحكيماً كسليمان، فهو يكلف الطبيعة ما لا قبل لها به. فإن فارس يرى أن في الحياة مسالك خطتها الإرادة الكلية وليس للإرادة الجزئية أن تتناولها بتحوير، فمصاعد الرقى للأرواح منتصبة من كل مسلك في عالم الظاهر نحو العالم الخفي، وما خصت العناية أقوياء الجسوم بالارتقاء[26]. ويفرق بين نوعين للوصول إلى الرجل المتفوق: طريق العلماء في الغرب، وطريق الدين في الشرق. «أما نحن،

أبناء هذا الشرق الذي انبثق الحق فيه انصباباً من الداخل بالإلهام لا تلمساً من الخارج، فلنا المسلك المفتوح منفرجاً أمامنا للإعلاء والخروج إلى النور بعد هذا الليل الطويل، إذا نحن أخذنا بروح ما أوحاه الحق إلينا. لا بترقية الزراعة والصناعة ولا بنشر التعليم والتهذيب ولا بجعل البلاد جنةً ثراءً وتنظيماً، تنشأ الأمة ويخلق الشعب الحر السعيد»[27].

إن فارس يقدر نيتشه تقديراً عالياً ويرفض ـ في نفس الوقت ـ موقفه من الدين ويريد أن يفسره تفسيراً يقربه من الدين. يقول: «إننا لم نر كفراً أقرب إلى الإيمان من كفر هذا المفكر الجبار الثائر الذي ينادي بموت الآلهة، ثم يراه متجلياً أمامه في كل نفس تخفق بين جوانح الإنسان من نسمته الخالدة».[28] ويعطينا تأويلاً لبعض نصوص نيتشه على لسان زرادشت تجعله أقرب إلى الإيمان، خاصة الفصل الذي عنوانه «بين غادتين في الصحراء» مما دفع إسماعيل أدهم إلى نقد ما قدمه فارس، الذي يعده من أعلام البيان في الشرق العربي عرفته لغة الضاد ذائداً عن حياضها أمام تيار العجمة الدخيل، وعرفه الشرق العربي رسولاً يرفع رسالة غيبيات الشرق إلى أمام يقينيات أوروبا الجارفة.

يرى أدهم أن أفكار المترجم كانت تتسرب إلى تفكير نيتشه فتختلط به أو تجعل كلامه ينحرف بعض الانحراف ويعطي أمثلة لذلك بفصل «بين غادتين في الصحراء». يرى فارس أن «أسد الصحراء رمز للنبي، رمز لانبعاث الفضائل العليا وتحررها على الجحود والتضعضع في الحياة» بينما هو عند أدهم رمز للعقل الإنساني الطموح إلى نيل حريته وبسط سيطرته على حياته؛ أما الصحراء فيفهمها على أنها الحياة المتحررة. أما صرخة الأسد أمام غادات الصحراء فهي صرخة الإرادة في الإنسان الطموح لنيل حريته، وغادتا الصحراء، هنا هما فضائل الحياة[29]. وبينما يرى المترجم أن نيتشه يكلف الطبيعة ما لا قبل لها به ويطمح إلى إيجاد جبابرة لا يصلحون لشيء في المجتمع لأن الحيوية لا تنصرف من مختلف نوافذها الجسمية في آن واحد دون أن تقبض على صاحبها لتوقفه في سلم الارتقاء على مرتبة معلقة بين الاعتلاء والانحطاط، يرى أدهم في نقده أن هذا الاعتراض لا يصح على نيتشه ذلك أنه يقيم فكرته في مجيء السوبرمان من ازدياد القوى الحيوية عن طريق ترك المجال للتنازع للبقاء فيبقى القوي الأصلح[30].

وعن فكرة فارس «أن الدين الذي يهاجمه نيتشه إنما هو صورة لأصل شوهها الغرب، وهي فكرة متكررة عنده، يرى إسماعيل أدهم أنها فكرة خاطئة. فالغرب لم يشوه الدين الذي أخذه من الشرق، وإنما كل ما فعله أنه جعله يتكافأ مع طبيعته الحيوية الإنسانية فأصبغ عليه صوراً ليست منه، ولكنها من طبيعته، فكان من ذلك صورة الدين تغاير الصورة التي هي عليها في الشرق. فالغرب كيّف الدين على حسب طبيعته حتى يقبله، وهذا التكيف هو ـ في الواقع ـ خلع للثوب الغيبي عن الأديان وجعله إنسانياً. ومن هنا فهو يرى أن نيتشه لم يفعل أكثر مما استلزمته عقليته الآرية وعقله الإنساني المتحرر من تقاليد الماضي، وهو لم يحاول أن يجعل الإنسان يفلت من حدود إنسانيته بل عمل على أن يرد الإنسان لحقيقته في عالم الطبيعة بعد أن حاولت الأديان أن تفلته من حدود الطبيعة وتجعله خاضعاً لما وراء الطبيعة حتى أصبح الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً»[31].

إن وقوف فارس عند الدين باعتباره المرجعية لفهم أفكار نيتشه وتأويلها ليفيد منها أبناء الشرق هو أحد الوجوه في القضية والوجه الآخر، هو قبول أدهم بالعلم أو بنظرية التطور التي هي سبيل الرقي الإنساني، ومن هنا فهو يحدد الاختلاف بينهما في قوله: «صديقي المترجم رجل غيبي وأنا رجل ضد الغيبيات على خط مستقيم... والناحية الغيبية عند صديقي هي التي جعلته ينكر التطور كحقيقة بيولوجية. إن فليكس فارس لم يقف على حقيقة البحوث التطورية الحديثة... وهو ينكر التطور كحقيقة علمية، وهنا موضع الافتراق بيننا»[32].

* * *

وقبل هذه المعركة النقدية بخمسة عشر عاماً قدم العقاد عدة دراسات يقارن فيها بين نيتشه والمتنبي، فقد نشر في (البلاغ) في 31 ديسمبر 1923 مقالاً بعنوان «فلسفة المتنبي» أوضح فيها أن للمتنبي مذهباً خاصاً في الحياة ويعطينا أمثلة عديدة من أشعاره توضح هذا المذهب ويختتم مقالته بأن «من يطالع هذه الأمثلة لا يسعه إلا أن يذكر نظائرها من فلسفة فردريك نيتشه نبي القوة في العصر الحديث، وأن يميل إلى المقابلة بين هذه الآراء المتماثلة في مذهب الشاعر العربي ومذهب المفكر الألماني»[33]، ويخصص مقالة ثانية عن فلسفة المتنبي وفلسفة نيتشه (البلاغ 7 يناير 1924) يؤكد فيها أن آراء شاعرنا وآراء المفكر الألماني تتفق في مسائل

كثيرة اتفاقاً توأمياً لا نعلم أعجب منه اتفاقاً بين نابغين مفكرين ينتمي كل منهما إلى قوم وعصر وحضارة ولغة غير التي ينتمي إليها الآخر.

يعتقد العقاد أن المتنبي سبق نيتشه إلى أخص آرائه، أخلاق السادة وأخلاق العبيد، ويستشهد ببيت المتنبي القائل:

العبدُ ليس لحرٍ صالحٍ بأخٍ لو أنه في ثيابِ الحرِّ مولودُ

ومن قبيل ذلك، ولكن أظهر منه للتقسيم، هذا البيت:

وما في سَطْوةِ الأربابِ عيب وما في ذلّةِ العبْدان عارُ

والمتنبي كصاحبه يأنف من المساواة ويأبى أن يقف دون النهايات من الفضائل والمراتب، فنيتشه يعد المساواة ظلماً ويرى العدل أن تختلف الأقدار بين الناس ويفرض على الإنسان أن يفوق نفسه ويتخطى أفقها إلى أفق أعلى منه على الدوام. والمتنبي يحتقر أن يرضى بالحظ الجليل إذا ساواه فيه من هو دونه ويأبى الصيد الشهي إذا تلاقت عليه كرام الطير وبغاثها. وينتهي العقاد إلى أنهما (نيتشه والمتنبي) مبدعان لا تابعان في الأخلاق والأقدار[34].

ويشير العقاد في دراسة ثالثة بعنوان «فلسفة المتنبي بين نيتشه وداروين» إن المتنبي وقف بين نيتشه وداروين في تعليل بواعث الأخلاق ومصادر الفضائل. لأنه ألف بين إيثار الحياة وإيثار السيادة في وسط الطريق، وأبطل التناقض وأزال الخلاف لأنه قال لنا إن كل إنسان إنما يحب حياته هو، لا كل حياة ولا أي حياة... إن مدار التوفيق المتَبَنَّى رأْيَيْ داروين ونيتشه مداره على أن بعض الحياة شر من بعض الموت وأن الجريء المخاطر يحب حياته حين يوجهها إلى وجهتها من اقتحام المصاعب وملاقاة الخطوب[35]

وكتب العقاد دراسة أخرى بعنوان «مذاهب نيتشه» نشرها في خلاصة اليومية والشذور وخامسة بعنوان «الحظة مع نيتشه» في كتب الفصول نشرها في «دين وفن وفلسفة» وكتب عن نيتشه في نفس فترة قبل وأثناء وبعد كتابة بدوي كل من: ابراهيم المصري «الفيلسوف نيتشه بين إرادة القوة وسطوة الحب» «في موكب العظماء» وكامل زهيري «العدم: نيتشه» في مذاهب غربية، سلسلة كتب للجميع ولويس عوض «تأملات في فلسفة نيتشه» في دراسات في النظم والمذاهب. ومن

أساتذة الفلسفة يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، نجيب بلدي «مراحل التفكير الأخلاقي» توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها. عبد الغفار مكاوي «قدر المفكرين حزين»، و«العود الأبدي في مدرسة الحكمة» و«كن نفسك» قراءة في نصوص نيتشه الفلسفية في «شعر وفكر». بالإضافة للترجمات العربية العديدة لنصوص نيتشه والدراسات المعاصرة حوله. وما ترجم له أو عنه.

وبعد هذا العرض السريع لما كتب أو بعض ما كتب، عن نيتشه في العربية يتضح لنا أن عمل بدوي الأول عن نيتشه جاء بعد كتابات متعددة عن الفيلسوف الألماني، ومن هنا فالسؤال الذي يهمنا في هذه الدراسة هو: ما السبب في كون دراسة بدوي عن نيتشه أثرت كل هذا التأثير الذي ألمحنا إليه من شهادات المثقفين العرب الذين تسرب إليهم حماس بدوي لأفكار نيتشه؟.

هناك بعض الملاحظات المبدئية على الكتابات السابقة توضح الاختلاف بينها وبين ما قدمه بدوي، سواء في موضوع الاهتمام وطريقة التناول:

الملاحظة الأولى: يغلب على الكتابات السابقة على عمل بدوي التناول الأدبي، حيث مثَّل كتاب «هكذا تكلم زرادشت» الاهتمام الأساسي لدى معظم من كتب عن نيتشه أو ترجم بعض مقاطع الكتاب، وهذا الاهتمام أدى بمعظم من كتب عن نيتشه الوقوف عند أحداث حياته وعلاقاته بمعاصريه. وتناول أفكاره شعراً أو استدعاء أشعار تتفق مع هذه الأفكار[36].

والملاحظة الثانية: والهامة، هي محاولة رد نيتشه إلى حظيرة الدين وتفسير إلحاده بإيمان عميق مستتر، وهي محاولة نجد نظيرها في تاريخ الفلسفة حين تناول كارل ياسبرز، الفيلسوف الوجودي المؤمن، أفكار نيتشه بما يقربه من المسيحية[37] وهذا ما حاوله كل من فليكس فارس في تمهيده لترجمة (هكذا تكلم زرادشت) وحاوله من بعد بولس سلامة في الفصل الذي عقده عن نيتشه في كتابه «الصراع في الوجود»[38].

والملاحظة الثالثة: أن تقديم نيتشه إلى العربية كان يهدف إلى بيان دور نيتشه في تجديد الأفكار ودعوته للرقي والتقدم ورفض القديم، ومن هنا أكد كل من فرح أنطون وفليكس فارس وإسماعيل أدهم ومرقس فرج بشارة على أهمية أفكار نيتشه

في رقي العقول ونهضة الشرق. أراد بدوي بتقديم نيتشه إلى العربية أن يقدم لنا خلاصة الفكر الأوروبي، وقد اختار من موضوعات هذا الفكر ما يمثله أحسن تمثيل ويعبر عن سموه أصدق تعبير من الفلاسفة. ومن هؤلاء لم يختر بدوي إلا أقدرهم على الإلهام وعلى إثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأعظمهم أثراً في تطور أوروبا الروحي وأشدهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية، وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حراً يبدد ما قدس من الأوهام. ومن هؤلاء اختار صورة نيتشه وهي كما يقول: «صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة، وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة» وإذا سألنا: لماذا سعى بدوي إلى تقديم هذه الصورة؟:

يريد بدوي أن يعرض على أبناء هذا الجيل ـ عن طريق هذه السلسلة ـ العقل الأوروبي وهو يناضل ويجاهد في سبيل إيجاد نظرة في الحياة وفي الوجود من شأنها أن تخلق طابعاً ممتازاً من الإنسانية، وصورة جليلة سامية من صور الحضارة «نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويفكر ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة»[39]. والحقيقة أن بدوي لا يهدف أن يؤمن أبناء هذا الجيل بمذاهب هذا الفكر، ولا يطلب منهم أن يسيروا في الاتجاه الذي سار فيه، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته. فلا يعنيه من أمر هذا الإيمان شيء، إنما الذي يعنيه حقاً هو أن يحملهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوروبي ويتأملوا في المشاكل التي أثار، والحلول التي قدم، كي يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير، دافعاً ومادة وأداة من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التي باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. يهدف بدوي ـ إذن إلى ثورة روحية تعم أبناء هذا الوطن. وهذا موقف سياسي وليس علمياً يؤكد حقيقة انتماء بدوي إلى حزب (مصر الفتاة) وقصائده الوطنية التي نشرها بمجلة الحزب وكتاباته السياسية التي تعبر عن موقفه السياسي، يأتي كتاب نيتشه في هذا السياق وهو يهدف إلى التمهيد لإيجاد النظرة الجديدة التي على أبناء هذا الجيل أن يصلوا إليها.

إن الغاية التي يتغياها بدوي في تصديره لكتاب نيتشه هي التأكيد على ضرورة الثورة الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى الثورة

الروحية على ما ألف من قيم، وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع؛ في أشد الحاجة إلى أن يطرح مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة؛ وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء وشعور حي نابض بالنزوع إلى تطور روحي هائل تصّاعد فيه قواه، مندفعة متوترة، حادة متوثبة، خالقة تبدع في كل طور من أطوار هذا التصاعد صوراً للوجود خصبة سامية وقيما للحياة جليلة عالية: في الإيمان بها الإيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم، وفي تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز[40]. ويحدد لنا خصائص هذه النظرة اتفاقاً مع توجهه السياسي الذي يسعى للنهضة ويقدم برنامجاً للرقي يقوم على الفكر الفلسفي والنظرة الجديدة للعالم يقول: «فلا بد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلةً جهدها في التوفيق بين متناقضاتها. وفي حل ما تستطيع من مشكلاته حاسبةً حسابها لكل ما يعج به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث. . . فلكي نضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكي تكون لها قيمة - حقاً - في السمو بالحياة والارتفاع بدرجة الوجود، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بكل ما فيه من إشكال ومن تعقيد»[41].

إذا توقفنا أمام تصدير بدوي - وهو تصدير ذو دلالة - لظهرت لنا دلالة اختيار نيتشه، ضمن سلسلة الفلاسفة في خلاصة الفكر الأوروبي، وهي دلالة سياسية أيديولوجية، تهدف إلى ما يسميه بدوي: القيام بثورة روحية اقتضتها ظروف الحرب، فإذا كانت الحرب الماضية (العالمية الأولى) قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. وبدوي ليس بعيدا عن الأحداث السياسية، فهو مسؤول العلاقات الخارجية بحزب (مصر الفتاة). يستشعر خطر الحرب القادمة ويكتب عنها ويراها تكشف عورات المذاهب السياسية المختلفة المخالفة. وهنا يكون التعرف على الفكر الأوروبي هادياً لأبناء هذا الجيل في البحث عن الحلول، ومن أعلام هذا الفكر يكون نيتشه. وإذا تساءلنا لماذا نيتشه بالتحديد؟ وبدوي في نظرنا هو نيتشه العربي قد يخطر على الذهن تشابه في التكوين الفكري بين المفكر العربي والفيلسوف الألماني. وإذا كان ذلك كذلك فما هي أوجه التشابه بينهما؟ وما هي مكانة نيتشه في فكر بدوي؟ علينا أن نشير - قبل تحليل ما بينهما من تشابه انطلاقاً

من كتاب بدوي عن نيتشه ـ إلى ضرورة أن نميز بين عرض بدوي المبكر للفيلسوف الألماني في كتابه الأول، وبين الإشارات التي ذكرها عنه في كتاباته ودراساته التالية وهي إشارات قليلة موجزة ولكنها ذات توجه أساسي في تكوين بدوي الفلسفي تختلف تماماً في توجهها عما في كتابه الأول؛ الذي نعده أقرب إلى الثقافة السياسية التي يتبناها ويدعو إليها بدوي. وإن كان لا يخلو ـ كما سنرى ـ من بعض الأفكار الفلسفية التي شغل بها المفكر العربي في فترة إبداعه الأولى.

يستهل بدوي كتابه بقصيدة نيتشه التي تعبر عن دورة التطور؛ دقات الساعة الاثنتا عشرة؛ وأي شيء أقدر من الساعة على التعبير عن الحياة والكشف عن نسيجها العضوي الحي؟ ذلك لأنها رمز الزمان ومقياسه. إن الزمان موضوع اهتمام بدوي الأساسي، هو السطور الأولى يفتتح بها كتابه عن نيتشه «فيلسوف الحياة» فليس في وسع المرء أن يصف حياة الفرد وصفاً دقيقاً، إلا إذا استعان بالزمان في وصفه، فصور هذه الحياة على شكل تطور، له أدواره ولكل دور طابعه ورسمه»[42]. ومذهب بدوي الذي أعلن عنه وعرف به هو الزمان الوجودي فالزمان هو أساس فلسفته التي عرف بها وعرفت عنه يصف بدوي حياة نيتشه من خلال الزمان، ونيتشه ممن يجمعون بين حياتهم وفكرهم في نسيج واحد. الذين يحيون أفكارهم قبل أن تنتجها عقولهم وقبل أن يعرضوها على الناس.

وإذا كانت الساعة في دقتها الأولى تدعونا إلى دراسة نيتشه «الإنسان». فإن وصف بدوي له يستحق التحليل، ففي كثير من فقرات الكتاب التي يعرض فيها بدوي أفكار وأقوال نيتشه يتوقف منبهاً أن نيتشه ـ وهو يكتب هذا الكلام ـ لم يكن يصف غير نفسه، ولا يستوحي غير طبيعته أو يقول ما أصدق هذا الكلام بالنسبة لنيتشه[43]. وأشعر ـ وقد يوافقني القارىء في ذلك ـ أن كثيراً من هذه العبارات تصدق بنفس القدر على بدوي نفسه. يقول وهو يتحدث عن نوعين من الوحدة تفرق بينهما اللغة الألمانية: الوحدة المؤلمة التي يجد المرء فيها نفسه، والاعتزال الاختياري، وهو الانسحاب الإرادي إلى دائرة وجوده، وفيه يشعر المرء بنفسه وذاته شعوراً قوياً. «والنوع الثاني هو الانسحاب الإرادي، هو وحده الذي نعنيه ـ هنا ـ حين نتحدث عن الوحدة عند المفكرين وأصحاب الفن. فهو وحده الشرط الجوهري لكل إنتاج وكل خلق فكري أو فني»[44]. لن نتسرع لنعقب بأن بدوي

هنا وهو يصف نيتشه وكبار المفكرين إنما يصف نفسه ويفسر لنا غربته أو انسحابه الاختياري، الذي ينتقد بدوي بسببها من البعض، بل علينا أن نواصل وصفه للوحدة عند نيتشه. وهو يفعل ذلك باستخدام كلمات نيتشه في أحد خطاباته الذي يقول فيه:

«أشعر بأنه قضي عليَّ بالوحدة حتى أصبحت حصني الحصين. وليس لي في هذا الآن أي اختيار. وإن ما يدعوني إلى الاستمرار في الحياة من واجب ضخم سام لا مثيل له، يدعوني أيضاً إلى تجنب الناس وعدم التعلق بشخص ما من الأشخاص»[45]. سوف نتخذ من تعليق بدوي على نيتشه تعليقاً عليهما معاً، يقول بدوي: «ليتخذ من الوحدة وعدم إقبال الناس عليه وحبهم له دليلاً على سموه، ومجالاً للزهو والكبرياء»[46].

«يشعر نيتشه بذاته (وهذا ما ينطبق على بدوي نفسه) شعوراً مفرطاً قوياً، ويعتد بنفسه اعتداداً كبيراً، حتى أصبح يعتقد أنه قادر على التأثير في العالم كله تأثيراً كبيراً حاسماً»[47]. إن الطابع الرئيسي السائد في طبيعة نيتشه - والتي يلخصها أحسن تلخيص - هو الامتياز الخارق، الممتلىء شعوراً بذاته، المتفاني في الإخلاص لرسالته، «امتياز يجعل من حياته حياة غريبة شاذة لا يكاد تاريخ الإنسان الروحي أن يجد لها مثيلاً ولا قريناً؛ ومن وجوده مأساة هائلة رائعة... وبطلها شخص مفرد احتملها كلها وحده، وكانت الوحدة وطنه وقصره الشامخ المخيف؟ وامتلاء يحمله على الاستقلال المطلق، والجرأة التي تكاد تبلغ حد الوقاحة، وفرض الإرادة والشخصية فرضاً يشعر الناس بإزائها شعورهم وهم في جوار بناء ضخم يتحدى السماء، فيبتعدون عنه خائفين من أن ينقض عليهم، ويحيا هو فريداً ليس بجواره إنسان»[48].

النتيجة الثانية التي نريد أن نصل إليها - والتي تفصح عنها الفقرات السابقة، من وجهة نظرنا - هي التشابه بين نظرة نيتشه لنفسه وبين نظرة بدوي لذاته: الوحدة، العزلة، الابتعاد عن الناس، والنظرة الدونية لهم، والإحساس بالواجب والمهمة والغاية التي وجد كل منهما من أجلها. ظهرت لدى بدوي في انتمائه السياسي لمصر الفتاة. والسؤال: كيف لمفكر يشعر بهذا الامتياز الخارق أن يقوم بعمل سياسي، والعمل السياسي بطبيعته ومن أول لوازمه التعامل مع الجماهير؟ هل

هذه النظرة للذات هي التي غيرت قليلاً من أسلوب وطريقة إنجاز بدوي لمهمته وهي إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل وتحويلها من العمل السياسي إلى العمل الفلسفي؟ إن ما سعى إليه بدوي في السنوات الخمس التالية هو إنجاز مشروع فلسفي وضع الأسس الأولى له في بداية الأربعينيات وسعى بعد ذلك لتطويره. في هذا السياق تندرج دراساتينا: بدوي والتأسيس الفلسفي (مجلة الهلال أغسطس 1999) و«بدوي من النازية إلى الليبرالية: الأساس الفلسفي للحريّة والديمقراطية» مجلة رواق عربي العدد 18 عام 2000.

علينا إذن أن نعرض لموقف بدوي من نيتشه، ليس من خلال «خلاصة الفكر الأوروبي» ظهرت أيضاً في «الحور والنور» كما ظهرت في نيتشه والشعر، في الشعر الأمدي المعاصر باعتباره صورة حية نابضة قلقة متوترة تساعدنا في إبداع نظرة للحياة والوجود ـ بصفة عامة ـ بهدف إحداث ثورة روحية بين أبناء هذا الجيل، بل من أجل إبداع نظرة فلسفية متعمقة أطلق عليها بدوي اسم «الزمان الوجودي». وكان نيتشه ـ في هذه النظرة ـ خطوة فلسفية ممهدة لما يذهب إليه بدوي.

في رسالته للماجستير ـ التي نوقشت في نوفمبر 1941 ـ يحلل بدوي مشكلة الموت وينكر على المسيحية إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، ذلك أن نظرتها للموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، ولكي تكون النظرة للموت صحيحة يجب أن نجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة؛ خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان، نعني نيتشه وزمل. فقد قال نيتشه: «حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة»[49]. إن نيتشه هنا يمثل خطوة في تفكير بدوي في مشكلة الموت.

ونفس الأمر نجده في رسالة بدوي للدكتوراه عن (الزمان الوجودي) ـ وهو ما يمثل بالنسبة له إنجازه الفلسفي ـ ففي القسم الثاني من كتابه يتناول بدوي الوجود الناقص مؤكداً «لا وجود إلا بالزمان، والزمان سر التناهي، فكل وجود لفناء». فالوجود نوعان: فيزيائي وذاتي؛ الثاني وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات، سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء. فالوجود الذاتي وجود مستقل بنفسه في عزلة تامة ـ من حيث الطبيعة ـ عن كل وجود للغير. ويرى أن الفكر

الحديث صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثاني؛ صراع بلغ أوجه في المثالية الألمانية التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر. ولكنها ـ بدلاً من تأكيد الذات الفردية ـ استبدلت بها ذاتاً كلية مطلقة كما عند هيجل، وسار كيركجورد خطوة أخرى في هذا السبيل، ولكن نحو توكيد الذات الفردية وتلاه نيتشه ـ وهو ما يهمنا ـ فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر. ولكنهما لم ينتهيا ـ في الواقع ـ إلى تأكيد الذات المفردة بالمعنى الوجودي الخالص، نظراً لتأثر كليهما بنزعات غير وجودية. فالأول سادت تفكيره نزعة دينية مما جعل نظرته مشوبة بصبغة تقويمية ظاهرة منذ البداية. وطابع التقويم هذا نجده كذلك عند نيتشه وبشكل أكثر صراحة ووضوحاً. فإنه حينما يتحدث عن الذات المفردة، إنما يفكر دائماً في الإنسان الأعلى، ولذا غلب عليه هذا التفكير، فلم يظفر، أو لم يأتنا، بنظرة في وجود الذات المفردة من حيث طبيعتها في الوجود، لا من حيث ما يجب أن تفعله لتبلغ كمالها وتحقق علاءها بذاتها فوق بقية الذوات الأخرى. فضلاً عن هذا فإن كليهما لم يُقم مذهباً واضح المعالم على أساس وجود الذات المفردة»[50] وهو ما سعى إليه بدوي في عمله هذا.

يمثل نيتشه ـ إذن ـ خطوة في اتجاه بدوي الفلسفي، يضع الأساس ويكمل بدوي البناء. هنا تختلف لغة بدوي التحليلية النقدية عن لغته في كتابه عن نيتشه التي يختلط فيها الأدب بالفلسفة حتى نظنه شاعراً يهيم حماساً بموضوعه.

يقدم لنا بدوي في هذا القسم من كتابه «الزمان الوجودي» لوحة مقولات جديدة؛ مقولات العاطفة ومقولات الإرادة، ومنها (الخطر) فالمقولة الأولى للإرادة هي الخطر أو المخاطرة: الخطر بوصفه صفة للوجود، والمخاطرة بوصفها فعلاً لمن يتعلق بهذه الصفة. وهذا ما أدركه نيتشه تمام الإدراك فجعل الإرادة في أصلها إرادة الخطر؛ وعنده أن الحياة ـ بوجه عام ـ معناها الوجود في خطر... ولا يقتصر نيتشه على توكيد ضرورة الخطر بالنسبة للإرادة وحدها. بل وأيضاً بالنسبة إلى المعرفة[51]. وينطلق بدوي من نيتشه إلى تحليل مقولة الخطر تحليلاً وجودياً في إطار مذهبه الفلسفي الوجودي.

لعلنا الآن ميزنا بين عاملين أساسيين في تعامل بدوي مع نيتشه. الأول هو نيتشه الفيلسوف المفكر الداعية صاحب الرسالة التي تبشر بالإنسان المتفوق الممتاز

الذي وجد فيه بدوي تعبيراً عن ذاته في كتابه عن «نيتشه». والثاني هو تعامل بدوي مع أفكار نيتشه من أجل صياغة مذهبه الوجودي الذي ظهر في «الزمان الوجودي». والذي توقف اهتمامه به في كتابه «دراسات في الفلسفة الوجودية» الذي يقدم فيه بدوي خلاصة مذهبه الوجودي، والذي لم يخصص فيه دراسة عن فيلسوفه الذي أصدر عنه أول كتبه. معنى ذلك ـ بالنسبة لنا ـ أن هناك مجالين أراد من خلالهما بدوي تحقيق ذاته وتأكيد امتيازه: الأول: هو الدعوة السياسية والثاني: هو الفكر وتأسيس المذهب الفلسفي. وكان نيتشه في كلا المجالين هو نقطة الانطلاق. ويتجلى توجه بدوي الفلسفي، والذي لا يظهر الا عرضاً في كتابات بدوي، وهي ـ بلغة ما بعد الحداثة ـ المسكوت عنه في خطاب بدوي الفلسفي.

يستشهد بدوي (في كتابه شوبنهور) بآراء نيتشه وهو يتحدث عن سمو المفكر العقلي؛ فالمفكر الذي يكرس نفسه للإلهام الفكري الفلسفي لا يبقي مجالاً فيها لأي إلهام سياسي، فخليق به ـ إذن ـ أن يدع السياسة والحزبية. ويبين دور كل من المفكر تجاه الدولة والدولة تجاه المفكر ـ ومع هذا وقبله ـ على المفكر ألا يتردد لحظة واحدة في أن يأخذ مكانه وسط الصفوف في الجبهة حين يرى وطنه في خطر حقيقي: فهذا واجب أولي لا صلة له بالسياسة. وعلى الدولة أن تدع المفكر وشأنه. ففي اهتمام الدولة بالفلسفة خطر على الفلسفة ما بعده خطر. وما يسمى «حماية الدولة للفلسفة» هو في الواقع حكم عليها بالإعدام: لأن الفيلسوف سيصير ـ حينئذ ـ عبداً من عبيد الدولة يأتمر بأمرها ويفكر لحسابها وعلى النحو الذي تهواه فيجعل الدولة فوق الحق، أي يقضي على كل فلسفة. فالدولة مصدر ثبات، وأبغض شيء بالنسبة لها التغير والصيرورة، فستكون إذن عدوة عنيدة لكل جدة في الفكر، أي إنها ستكون خصماً لطبيعة الفلسفة نفسها وجوهرها الحقيقي(52).

يفسر لنا بدوي ذلك على ضوء فلسفة نيتشه، فالدولة لا تحمي من الفلسفة إلا قليلة الخطر، المسالمة، أي إنها لا تحمي إلا أحطها وأدناها وأجدرها بأن لا تسمى باسم الفلسفة، لأن الفلسفة الحقة هي الفلسفة الخطرة، هي تلك التي «تؤذي» وتجرح، ومعنى هذا أنها تحمي الفلسفة الوضيعة وتعمل على القضاء على الفلسفة الممتازة. وهذا أشد خطر يمكن أن تتعرض له. والسبب في ذلك كما يرى بدوي أن الدولة لا يمكن أن تعيش إلا على طائفة من المبادىء السهلة العامة

الشعبية، ولا تسمح بالخروج عليها أو تعمقها والبحث فيما وراءها. ويستشهد بقول نيتشه: «إن الفيلسوف الذي يرضى لنفسه أن يكون فيلسوف الدولة يجب أن يرضى لنفسه أيضاً أن ينظر إليه باعتباره أنه أنكر على نفسه (حق البحث) في الحقيقة كلها، وبكل ما تحتوي عليه من أسرار. كما أن الدولة إذا جعلت لنفسها (فلسفة رسمية) فسيكون لها وحدها الحق في اختيارها، أي إن الدولة ستضع نفسها موضع الحاكم الذي يستطيع أن يميز بين الفلسفة الجيدة والفلسفة الرديئة. ومتى كانت الدولة قادرة على شيء من هذا! إنها لا يمكن أن تختار، حتى لو سلمنا بأن في مقدورها التمييز، إلا تلك التي تلائمها وتتفق مع الأغراض التي تتوخاها، سواء أكانت هي الجيدة أم كانت الرديئة، فلا يعنيها من هذا شيء»[53].

إن هذا الفهم لقضية السلطة، وهي مشكلة فلسفية، ازداد الاهتمام به حالياً، خاصة لدى ميشيل فوكو، شغلت تفكير فيلسوفنا منذ فترة مبكرة من حياته، وتناولها في كتابه عن شوبنهور الصادر عام 1942 انطلاقاً من رؤية نيتشه للعلاقة بين الفيلسوف والدولة. ولعل قضية استقلال المفكر عن الدولة ـ وهي مسألة صعبة بحيث إن أشد المفكرين معارضة للدولة انطوَوْا تحت سيطرتها بشكل أو بآخر ـ أقول ربما كانت هذه القضية وعدم حسمها هي السبب الرئيسي في غربة ووحدة وعزلة مفكرنا الكبير. الذي علينا أن نذكره بما كتبه «إن المفكر يجب ألا يتردد لحظة واحدة في أن يأخذ مكانه وسط الصفوف في الجبهة، حين يرى وطنه في خطر حقيقي: فهذا واجب أولي لا صلة له بالسياسة»[54].

الهوامش:

(1) راجع دراستنا (قراءة في كتابات بدوي السياسية)، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد 100.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1984 مادة (بدوي).

(3) محمود أمين العالم: الدكتور عبد الرحمن بدوي هل يسير في طريق مسدود، في كتاب الإنسان موقف، دار قضايا فكرية، القاهرة 191 ص 124.

(4) محمد عفيفي مطر: ابن رشد: شهادة من مقصورة المتفرجين، مجلة (ألف) العدد 16 عام 1996 ص 163.

(5) د. ماهر شفيق فريد: عبد الرحمن بدوي دراساته في الآداب الغربية. الكتاب التذكاري عن بدوي، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ـ 1997م.

(6) ستيبان أودويف: على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق 1983.

(7) راجع الدكتور عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. مواد: ديلتاي ـ ماكس شيلر ـ ازفلد شبنجلر ـ ألفريد باوملر ـ فيبر ـ أوجين فينك ـ كارل ياسبرز ـ مارتين هيدجر. وكذلك كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. واشبنجلر، دار النهضة العربية، القاهرة.

(8) فرح أنطون: الفيلسوف نيتشه وفلسفته، مجلة (الجامعة) الجزء الثالث، السنة السادسة أبريل 1908 ص57.

(9) المصدر السابق ص 42.

(10) المصدر السابق ص 43.

(11) فرح أنطون: القصيدة على الجبل. مجلة (الجامعة) ص 212 ـ 218.

(12) المصدر السابق ص 102.

(13) المصدر نفسه ص 115 ـ 116.

(14) إدوار منسى: بين فاجنر ونيتشه، (الثقافة) العددان 654 ـ 655، ص 6 ـ 11، 16 ـ 18 وهي نقل لما كتبه H.A. Reybun: (نيتشه... قصة الفيلسوف الإنساني).

(15) إدوار منسى: امرأة في حياة نيتشه، (الثقافة): العدد 665 ص 26 ـ 28 و (الهلال) المجلد 45 عام 1937 ص 885 ـ 888.

(16) دون توقيع (المقتطف): الفيلسوف نيتشه، (المقتطف) المجلد 46 عام 1915 ص 28 ـ 30.

(17) حبيب جاماتي: جنون نيتشه، مجلة (الهلال) العدد ص 1321 ـ 1324.

(18) إبراهيم إبراهيم يوسف: (أثر نيتشه في العصر الحاضر)، (المقتطف) المجلد 90 مايو 1937 ص 585 ـ 590.

(19) محمد فهمي (مترجم): (أغنية الليل) من (هكذا تكلم زرادشت) (المقتطف) يوليو 1937 ص 231 ـ 232.

(20) سلامة موسى: نيتشه وابن الإنسان، مجلة (المقتطف) المجلد 34 عام 1909.

(21) أحمد أمين: السوبرمان أو الإنسان الكامل، (الثقافة) العددين 224 ـ 225.

(22) عبد الحميد سالم: لما قرأت الفيلسوف نيتشه للناقد الفرنسي إميل فاجيه، مجلة (العصور) المجلدات 15 ـ 18 نوفمبر 1928 ـ فبراير 1929.

(23) عبد الحميد سالم: (العصور) أبريل 1929 ص 442 ـ 450.

(24) فليكس فارس: تمهيد ترجمة كتاب نيتشه (هكذا تكلم زرادشت) ص 22.

(25) الموضع السابق.

(26) المصدر نفسه ص 7.

(27) المصدر السابق ص 11.

(28) المصدر السابق ص 14.

(29) د. اسماعيل أدهم: (هكذا تكلم زرادشت) ترجمة الأستاذ فليكس فارس، (الرسالة) يونيه

1938 ص 1799.

(30) المصدر السابق ص 1837.

(31) المصدر السابق ص 1839.

(32) المصدر السابق ص 1840.

(33) العقاد: فلسفة المتنبي. (البلاغ) 31 ديسمبر 1923.

(34) العقاد: فلسفة المتنبي وفلسفة نيتشه، (البلاغ) 7 يناير 1924.

(35) العقاد: فلسفة المتنبي بين نيتشه وداروين (البلاغ).

(36) نشير إلى ما قدمه فرح أنطون (القصيدة على الجبل) وكذلك ما قدمه بولس سلامة: (الصراع في الوجود)، دار المعارف ـ 1952 ـ . وما أورده العقاد من أبيات المتنبي التي تتماثل مع أفكار نيتشه.

(37) انظر عرض الدكتور حسن حنفي لهذه المحاولة في بين ياسبرز ونيتشه (الفكر المعاصر)، القاهرة أكتوبر 1969 العدد 56 وكذلك في كتابه (قضايا معاصرة) الجزء الثاني ـ دار الفكر العربي، القاهرة 1976 ص 375 ـ 397.

(38) بولس سلامة، المصدر السابق ص 217 ـ 218.

(39) بدوي: نيتشه. مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة 1965 ص (ل).

(40) المصدر السابق ص (ط).

(41) المصدر نفسه ص (ك).

(42) المصدر نفسه ص 5.

(43) المصدر السابق ص 27، 86.

(44) المصدر نفسه ص 84.

(45) المصدر نفسه 94 ـ 95.

(46) الموضع نفسه.

(47) المصدر السابق ص 105.

(48) المصدر نفسه ص 117.

(49) بدوي: (مشكلة الموت في العبقرية والموت)، وكالة المطبوعات، الكويت ص 17 ـ 18.

(50) بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة بيروت ص 154.

(51) المصدر نفسه ص 182 ـ 183.

(52) بدوي: (شوبنهور)، دار النهضة العربية القاهرة ط 3 عام 1965 ص 8.

(53) المصدر السابق ص 8 ـ 9.

(54) المصدر نفسه ص 8.

بدوي وشبنجلر

د. منى يوسف(*)

عني د. عبد الرحمن بدوي بإصدار عدد من الكتب في سلسلة خلاصة الفكر الأوروبي حول عدد من فلاسفة الغرب من بينهم الفيلسوف الألماني شبنجلر الذي كان لكتابه «تدهور الغرب» Der Untergang Abendlondes صدى كبير في أوروبا وقت صدوره في بدايات القرن العشرين، حتى إنه صنف كأعظم مؤلف صدر في النصف الأول من هذا القرن. حيث يعالج الكتاب جميع مواضيع الحضارات الإنسانية وإنجازاتها من فن وعلم وفلسفة ومذاهب وأديان. وذلك في كل الحضارات التي أنشأها العقل البشري، منذ بدء الخليقة وحتى صدور هذا الكتاب، ويتضمن الكتاب معلومات غزيرة حول هذه الحضارات، ومنجزاتها، وكثيراً من التفاصيل عن هذه الحضارات، مما يفسر كبر حجم الكتاب الذي يبلغ مجموع صفحاته في الترجمة العربية له ألف وستمائة صفحة من القطع الكبير، ويحتوي جزؤه الأول على اثني عشر فصلاً، وجزؤه الثاني على ثلاثة عشر فصلاً.

يتضمن الكتاب العديد من الأفكار حول نشأة الحضارة وتطورها وانهيارها، ومظاهر هذه الحضارات وخصوصيتها، كما يحوي أيضاً الكثير من الأمثلة حول الأفكار المطروحة في الكتاب وتطبيقاتها على الحضارات المختلفة على مر العصور واختلاف الحضارات.

(*) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

ويرى شبنجلر أن أفكاره تعد ثورة كوبرنيقية في فلسفة التاريخ، حيث يرفض التفسيرات السابقة عليه للتاريخ ويقدم لها تفسيراً جديداً، يرى فيه أن الحضارات هي مجموعة من الدوائر المغلقة، كل حضارة مستقلة بنفسها تبدأ وتتحقق بفعل روح أولية خاصة بها، ثم تموت وتنهار بعد أن تستنفد هذه الروح قدراتها، وتحقق كل ما تستطيع تحقيقه من منجز حضاري، سواء على مستوى البناء أو العلم الطبيعي أو الفكر أو الدين أو الفن، ونستطيع أن نلمح طبيعة هذه الروح الخاصة بالحضارة في كل منجز من منجزاتها. فالبناء في الحضارة العربية مثلاً يتفق مع روح الدين الإسلامي، والفن التشكيلي الذي يتبدى في رسومات الجوامع يتفق مع الدين الإسلامي وكل ذلك يتفق مع روح الشعر العربي الإسلامي، أي إننا نستطيع أن نرى الروح العربية الإسلامية واضحة في كل المنجزات الحضارية التي خلفتها هذه الحضارة، وما يقال عن الحضارة العربية الإسلامية يقال عن غيرها من الحضارات سواء كانت قديمة أو حديثة، في الشرق أو في الغرب.

وعندما يعرض د. بدوي لأفكار شبنجلر عن «تدهور الغرب» يتفاعل مع هذه الأفكار التي يبدو متأثراً بها، فهو يرى أن أفكار شبنجلر عن الحضارات تعد بالفعل ثورة كوبرنيقية لو قارناها بفلسفات التاريخ السابقة عليه، وتحت عنوان الثورة الكوبرنيقية يتحدث عن التاريخ والطبيعة كما رآه شبنجلر: فالطبيعة مجموعة من الحقائق، بينما التاريخ مجموعة من الوقائع، والطبيعة ثابتة متكررة الحدوث، بينما التاريخ متحرك ولا يكرر وقائعه فهي دائماً متغيرة. ويتميز عرض الأفكار الخاصة بالتاريخ والطبيعة والتجربة الحية والتجربة الآلية بأن د. بدوي لا يكتفي بعرضه لأفكار شبنجلر فقط، بل يعرض لأفكار غيره من الفلاسفة الذين قدموا آراء حول هذه الأفكار من قبل، فهو يعرض لآراء كل من دريس وبرجسون عن المذهب الحيوي مما يعطي للقارىء فرصة للمقارنة بين الأفكار، كذلك يعرض لأفكار دلتاي ومذهبه في العلوم الروحية، هو لا يغفل الحديث عن هيجل عندما يتحدث عن فكرة المصير، بل إنه يتتبع هذه الفكرة منذ نشأتها عند اليونان ثم عند شلر وهيلدرلن أو هيجل ونيتشه وزمل، ثم يعرض بعد ذلك لرأي شبنجلر حول فكرة المصير والحقيقة إن هذه الطريقة في تناول الفكرة تساعد في وضع الفكرة الرئيسية التي يتناولها المؤلف في إطارها التاريخي، فالفكرة ليست جديدة ولكن النظرة إليها تختلف باختلاف المدارس الفلسفية التي تناولتها.

فالفكر اليوناني القديم مجّد المصير ورفعه إلى مرتبة الآلهة، لأن الآلهة أنفسهم خاضعون للمصير. ثم لعبت هذه الفكرة من بعد دوراً خطيراً عند الرواقيين الذين حاولوا أن يوحدوا بين المصير والعقل باعتبار أن المصير هو العقل الكوني، وجاءت المسيحية من بعد فحاولت أن تحد من سلطان المصير، لأن المسيحية تمجد بنوع خاص فكرة الحرية سواء بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى الفرد، ولهذا قالت بعكس ما قالت به الروح اليونانية، إن الله فوق المصير، أما قوى المصير الموجودة في الكواكب فإنها شياطين في أدنى المراتب. وفي عصر النهضة، استعادت فكرة المصير ما كان لها من مكانة من قبل وارتبطت بالتنجيم، فقال فلاسفة عصر النهضة: إن حالة الكواكب التي يولد فيها الإنسان لا تعين كل دقيقة في حياته تعيين ضرورة آلية، وإنما هي تحدد الخط الرئيسي الذي يسيّر حياة الفرد. وفي القرن التاسع عشر ـ حيث أخذت فلسفة التاريخ وضعها وأصبح للتاريخ كيان في مقابل الطبيعة ـ عادت فكرة المصير لتحتل المكانة الأولى، وظهرت العناية بهذه الفكرة عند شاعرين في هذا القرن هما شلر وهيلدرلن اللذين تأثرا بفكرة المصير عند المسيحية، وقد تأثر هيجل بفكرة المصير عند هيلدرلن حيث شغل هيجل بفكرة المصير في بداية حياته وحاول التوفيق بين فكرة المصير اليونانية وفكرة المصير المسيحية، وتظهر فكرة «حب المصير» في أعلى صورها لدى نيتشه «فحب المصير» عنده هو أن يجعل الانسان قوله «نعم» للوجود ـ كما هو ـ وقوله «نعم» للوجود ـ كما يريده هو ـ شيئا واحدا، أي أن يوحد بين إرادته وإرادة الوجود حتى يكون جوهر الاثنين واحداً.

ويأتي القرن العشرون لتصبح فكرة المصير من العمد الرئيسية التي تقوم عليها فلسفة التاريخ، حيث عالجها الفيلسوف الألماني زمل في كتابه «نظرة في الحياة» حيث يرى أن المصير ليس قوة مطلقة السيطرة كل الإطلاق يخضع لها الإنسان خضوعاً تاماً، فلا يكون موقفه بإزائها غير موقف سلبي خالص، وإنما المصير يحد من سلطة الذات أو الفرد. فلا بد من تعاون وثيق بين المصير من ناحية، والفرد من ناحية أخرى.

هكذا يستعرض د. بدوي تاريخ فكرة المصير قبل أن يعرض لنفس الفكرة لدى شبنجلر الذي أكد على التعارض بين فكرة المصير ومبدأ العلية، وأخذ على السابقين جميعا أنهم لم يعترفوا بهذا التعارض اعترافاً قوياً واضحاً.

والمتأمل لهذا الجزء من كتاب د. بدوي عن شبنجلر ـ وهو الجزء الأول من كتابه الذي قسمه إلى ثلاثة أجزاء ـ يتبين أن د. بدوي اهتم بأن يضع أفكار شبنجلر في سياقها التاريخي فالمثال السابق عن فكرة المصير يوضح لنا منهجه في معالجة الأفكار، الذي يتضح في التتبع التاريخي للفكرة وذلك حتى يبين للقارىء تطور الفكرة، والجديد الذي قدمه لنا الفيلسوف الذي يتناوله بالدراسة. والحقيقة أن هذه الطريقة في دراسة الأفكار تفيد القارىء العادي وأيضا الباحث المتخصص في فهم الفيلسوف الذي يقرأ عنه أو يدرسه.

وفي الجزء الثاني من الكتاب الذي يعنونه د. بدوي بـ«روح الحضارة» يطرح الأفكار الأساسية لفلسفة التاريخ، هذه الأفكار التي يبدؤها شبنجلر أولاً بنقده لآراء السابقين عليه في كتابه تدهور الغرب، حيث يرفض شبنجلر التقسيم الثلاثي من قديم ووسيط وحديث، وهو التقسيم الذي قال به معظم فلاسفة التاريخ السابقون عليه، والذي ظهرت فيه الحضارات القديمة باهتة بجوار الحضارات الحديثة، تلك الحضارات التي أخذت مساحة كبيرة من الزمن في تاريخ الإنسان، يأتي فيلسوف التاريخ الأوروبي ليضعها في مكان صغير من تاريخ العالم، ويعلي من شأن حضارته التي تأخذ من حيز الزمن قدراً ضئيلاً لا يتعدى المئات من السنين، بينما يولي الحضارات التي أخذت في تحققها آلافاً من السنين قدراً ضئيلاً من الاهتمام، لا يوافق شبنجلر على هذا الظلم للحضارات القديمة ويرى أن كل حضارة في تاريخ الإنسان، لا بد وأن تأخذ وضعها كاملاً على خريطة تاريخ الإنسان، فهي حضارات كان لها منجزاتها الخاصة وروحها الخاصة التي لا نستطيع أن نستبعدها في زواية بعيدة، بل نجلُّها ونضعها في موضعها الصحيح.

والحقيقة أن د. بدوي وهو يعرض لهذه الجزئية من آراء في فلسفة التاريخ نجده متحمسا لهذا الرأي، ومعه كل الحق في تحمسه هذا، فالغرور الذي انتاب فلاسفة التاريخ الأوروبيين وغيرهم من فلاسفة التاريخ جعلهم يضعون الحضارة الأوروبية في المركز من تاريخ الإنسان، وهذا يعد ظلما لكل الحضارات التي سبقت الحضارة الأوروبية الحديثة، سواء كانت حضارات شرقية قديمة، أو حضارة اليونان والرومان، أو حضارات العصر الوسيط كما يسمونها، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية، التي كان لها دور كبير في إحياء العلوم وبزوغ عصر النهضة في أوروبا، والذي اعتمد إلى حد كبير على العلوم العربية الإسلامية، التي كان بها

خلاصة العلوم العربية والفارسية واليونانية أيضاً، فكانت بذلك الجسر الذي عبر عليه الإنسان الأوروبي من عصور الظلام والتخلف إلى عصر النور والعلم والتقدم، الذي انتشر بعد ذلك في كل دول أوروبا التي حملت مشعل الحضارة بعد أن سقط من العرب في الأندلس.

إذا كان شبنجلر قد بدأ كتابه «تدهور الغرب» بعرضه للآراء السابقة عليه ونقده لهذه الآراء، فإن د. بدوي يبدأ عرضه لآراء شبنجلر بذكر الفكرة الأساسية في فلسفة شبنجلر وهي فكرة الروح الأولية أو الظاهرة الأولية، والحقيقة أن شبنجلر يستقي هذه الفكرة أساساً من الشاعر الألماني جيته وهو يذكر هذا صراحة في كتابه «تدهور الغرب» فهذه الفكرة من أعمق الأفكار التي اكتشفها جيته بوجدانه المرهف في سياق التاريخ، فقد رأى في أنواع النبات المختلفة مظاهر عديدة ورموزاً متنوعة لشيء واحد هو النبتة الأولية، كما رأى في ورقة الشجرة الصورة الأولية لكل الأعضاء النباتية، ثم اتخذ من هذه الظاهرة التي شاهدها في النبات رمزاً للوجود العضوي الحي كله[1]، فقال إن هذا القانون نفسه ينطبق على جميع الكائنات الحية. وذلك في الرسالة التي بعث بها إلى هردر معلناً اكتشافه الجديد لقد أخذ شبنجلر هذه الفكرة (الروح الأولية أو الظاهرة الأولية) وطبقها على الحضارات، فهو يرى أن التاريخ «دراما تتألف من عدد من حضارات جبارة، تنبجس كل حضارة منها بقوة بدائية من تربة الإقليم الأم حيث تبقى مشدودة إليه برسوخ وثبات، طيلة دورة حياتها، وتطبع كل واحدة منها مادتها وجنسها البشري وصورتها الخاصة بطابعها، ولكل واحدة من هذه الحضارات فكرتها وعواطفها وانفعالاتها الخاصة وإرادتها وشعورها وموتها الخاص بها. وهنا يوجد ـ حقا ـ ألوان وأضواء وحركات لم تكتشفها أية عين فكرية بعد. وهنا تزدهر الحضارات والشعوب واللغات والحقائق والآلهة والأصقاع وتهدم وتشيخ، شأنها في ذلك شأن أشجار البلوط والصنوبر والزهر والأوراق، لكنه لا يوجد جنس بشري يهرم ويشيخ.

إن لكل حضارة إمكاناتها الجديدة الخاصة بها للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذي ينشأ وينضج وينحل، ولن يعود أبدا».

هذه الفكرة ـ فكرة الروح الأولية التي تميز كل حضارة من الحضارات على حدة ـ يذكرها شبنجلر في عدة مواضع من كتابه «تدهور الغرب» مؤكدا عليها

وشارحا لها، موضحا كيف تتميز ـ مثلاً ـ الموسيقى في كل حضارة من الحضارات عن الحضارة الأخرى، بما يكشف عن الروح الأولية لهذه الحضارة أو تلك. كيف تكشف أيضا طريقة البناء وطرز المعمار في كل حضارة عن روحها الأولية، وكما يفصل شبنجلر في شرحه للروح الأولية لدى كل حضارة يذكر د. بدوي في كتابه عن شبنجلر كيف وجدت هذه الفكرة أولاً عند جيته وكيف استقاها شبنجلر منه. حيث يعترف شبنجلر في كتابه «تدهور الغرب» بتأثير كل من جيته ونيتشه عليه[2] فهو يرى أن لجيته فلسفة من الطراز الأول. وموقفه بالنسبة إلى كنت كموقف أفلاطون بالنسبة إلى أرسطو، فأفلاطون وجيته يمثلان فلسفة الصيرورة والوجود الحي. بينما أرسطو وكنت يمثلان فلسفة الثبات والوجود الآلي المتحجر، الأولان يعتمدان على الوجدان، أما الآخران فعلى التحليل والعقل»[3].

شبنجلر هنا ـ وفقاً لرأي د. بدوي ـ فيلسوف حدس يعتمد على الوجدان، فهو أقرب للشاعر ولكنه ليس الشاعر الذي يلقي أبياتاً من الشعر بل هو أقرب للشاعر في تأمله وإحساسه بالطبيعة من حوله، هو لا يتأمل في الطبيعة فقط، ولكنه أيضاً يتأمل في التاريخ ويحاول أن يستقي من تأمله للطبيعة والتاريخ أوجه الشبه بينهما، ولذلك كان التقاؤه الفكري والروحي «بالشاعر الألماني جوته الذي كان للوجدان عنده مكانة عالية، ويبدو أن جيته كان له تأثير كبير على بعض الفلاسفة الألمان الذين كان يدخل في حوار معهم، وهذا ما يذكره هردر أيضاً والذي تبادل مع جوته الكثير من الرسائل حول موضوعات فلسفية عديدة. هل هذا يشكل الروح الخاصة بالحضارة الألمانية، والتي تجعل مفكريها يتناولون بعض الموضوعات بروح واحدة، فعلى الرغم من عدم معاصرة شبنجلر لجيته، إلا أنه تأثر به في أفكاره هل يشكل هذا خطاً متصلاً للروح الألمانية؟

لقد كان شبنجلر يرفض فكرة التواصل بين الحضارات، حيث يرى أن لكل حضارة خصوصيتها التي تشكلها روحها الأولية كما ذكرنا من قبل، ولكن هذا الانقطاع لا ينطبق على الحضارة الواحدة فاللاحق فيها يتأثر بالسابق، وذلك لأنه نشأ في نفس المناخ متأثرا بروحه الحضارية الخاصة، وهذا يبدو واضحا في تأثر أفكار شبنجلر بكل من جيته ونيتشه.

والسؤال الآن هل يوافق د. بدوي شبنجلر على القطيعة بين الحضارات المختلفة أم يتفق معه في أن لكل حضارة خصوصيتها التي تشكلها روحها الأولية

وتجعلها بمثابة الجزيرة المنعزلة عن باقي الحضارات؟

الحقيقة أن بدوي في هذا الجزء من كتابه والذي عنونه بـ«روح الحضارة» يعرض لأفكار شبنجلر عن الحضارة بدءاً من فكرته عن الروح الأولية وفكرته عن التشكل الكاذب، التي تكرس أيضاً لفكرة خصوصية الحضارة، وتفسر التشابه الذي نراه أحيانا بين حضارة سابقة وأخرى لاحقة بأن هذا يحدث فقط في بداية ظهور الحضارة الجديدة حتى تقف على أقدامها، فنجدها تتخلص من كل ما أخذته من الحضارة القديمة أو تشكله وفقاً لروحها الخاصة، هو يعرض لأفكار شبنجلر دون أن يبدي رأيه الخاص في هذه الأفكار أو يعقد بعض المقارنات بينه وبين غيره من الفلاسفة كما فعل وهو يعرض للجزء الأول من كتابه الذي عنونه بالثورة الكوبرنيقية، وهذا لا يقلل من قيمة الكتاب الذي ظهر في وقت لم تظهر فيه أية دراسات عن شبنجلر في الكتابات العربية، سوى ترجمة لكتاب شبنجلر «الأعوام الحاسمة» حيث ظهر هذا الكتاب في عام 1936، وهو كما نعرف لا يعتبر الكتاب الرئيسي لشبنجلر، وجاء كتاب د. بدوي عن شبنجلر عارضاً لآرائه وأفكاره في كتابه الرئيسي «تدهور الغرب» وهو ما كان يفتقده القارىء والدارس العربي وذلك في عام 1945، وقد كان هذا الكتاب هو المرجع بعد ذلك لكل من د. أحمد محمود صبحي الذي أفرد فصلاً عن شبنجلر في كتابه «في فلسفة التاريخ» كما ظهر بعد ذلك مقال عن شبنجلر في مجلة (تراث الإنسانية) في الستينيات من هذا القرن، وبذلك يكون كتاب د. بدوي هو أول كتاب يعرض لفلسفة شبنجلر موصلاً أفكاره للقارىء العربي.

الميزة الثانية للكتاب هو أنه يحتوي في نهايته على ببليوجرافية شارحة لكل مؤلفات شبنجلر، عناوينها وتواريخ صدورها، حرص فيها د. بدوي على أن يرتبها تاريخيا من أول مؤلف له عن هيرقليطس سنة 1904 وحتى آخر مؤلف له وهو إجابة عن سؤال وجه له عن «هل السلام العالمي ممكن»؟ ونشر سنة 1936، وهذه المؤلفات هي اثنا عشر مؤلفا ما بين كتب ومقالات نلحظ من عناوينها اهتمامه بالتاريخ والسياسة والشعر والقصة والصياغة، وغيرها من المعارف الإنسانية، التي تبدو كلها في كتابه الأساسي «تدهور الغرب» الذي يعد صورة يعرض فيها لكل اهتمامات الإنسان من فن، وعلوم، وثقافة، وسياسة، وبناء، وموسيقى، والذي يكشف عن فيلسوف للتاريخ يهتم بكل ما أنجزه الإنسان في تاريخه الطويل معطيا

لكل حضارة أهميتها من التاريخ الإنساني.

فكأن د. بدوي كان له بهذا الكتاب فضل السبق في عرض هذا الفيلسوف على القارىء والدارس العربي عرضا أمينا دون تدخل منه إلا في بعض الأحيان، مشيرا إلى مقارنة بينه وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه أو المعاصرين له حول فكرة من الأفكار التي يطرحها، وبذلك تبدو أهمية هذا الكتاب في كونه أول كتاب يتعرض بالدراسة لشبنجلر في اللغة العربية ويساعد الباحث المتعمق في الوصول إلى مفاتيح فهم هذا الفيلسوف.

الميزة الثالثة: تبني بدوي لأفكاره وتطبيقها على الحضارة العربية الإسلامية.

الهوامش:

(1) أسوالد شبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة.

(2) تدهور الغرب، ترجمة الشيباني مرجع سابق ص 38.

(3) شبنجلر، د بدوي مرجع سابق ص66.

لويس ماسينيون / عبد الرحمن بدوي
دراسة حول الانتقال من عمل إلى آخر

إدوار ميتنيه

يُعَدُّ لويس ماسينيون أحد المستشرقين الكبار[1] مستشرق فرنسي عظيم[2] ولا شك في أنه أكبر عالم رحلة في هذا العصر[3].

وبهذه الكلمات المليئة بالمدح والتفخيم يذكر عبد الرحمن بدوي شخصية ماسينيون في العديد من المناسبات المختلفة. لقد اخترنا أن نستهل دراستنا هذه بأقوال الفيلسوف والمؤرخ المصري المأخوذة عن نفس النص الذي نشره ثلاث مرات مختلفة في تكريم الرجل الذي كان له بمثابة المعلم الحقيقي. في الواقع سنرى كيف صاحبت أعمال ماسينيون بدوي طوال حياته في دراسة التراث الفكري والروحي للإسلام ومدى تأثره بها.

وفي دراستنا لأثر أعمال ماسينيون الروحية والفكرية في العالم العربي وخاصةً في مصر نجد أن هذه الشواهد لها أهمية كبرى وذات مغزى خاص. فهي تبرز ليس فقط الأعمال الحية التي تركها ماسينيون وراءه بل أيضاً إلى أي مدى كان لها شديد الأثر على أصدقائه وتلاميذه الذين حملوا الراية من بعده بأن خلقت لهم منهجاً في رؤية الأشياء ومن ثم تحليلها. إن عبد الرحمن بدوي لا ينتمي إلى جيل المثقفين الذين واكبوا ماسينيون وذلك في النصف الأول من هذا القرن، جيل العهد الليبرالي الذي ينتمي له طه حسين والأخوان عبد الرازق بل هو أحد تلاميذهم. فهو يربط هذا الجيل والجيل التالي الذي نما في جو اجتماعي وسياسي

وثقافي شديد الاختلاف. مع ذلك فإن عبد الرحمن بدوي يعد أحد أهم وجوه الفكر العربي المعاصر من حيث تنوع أعماله وتفردها ومن هنا جاءت الحاجة لدراسة مصادرها. وفي ما يخصّ دراسة تاريخ الفكر الإسلامي فقد كان من الممكن إبراز أثر طه حسين وإصراره على الربط بين الفكر الأغريقي والفكر الإسلامي الكلاسيكي مثلاً. فقد فضلنا في بحثنا هذا دراسة الأثر الذي خلفه المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون[4] على أعمال عبد الرحمن بدوي وإلى أي مدى كان له دور في توجيهها الذي سنحاول أن نفهمه. مما لا شك في أن عبد الرحمن بدوي هو أحد مكملي أعمال ماسينيون اللذين تحدثنا عنهم آنفاً كما أعماله تماثل أعمال ماسينيون في شدة تنوعها وتبحرها في العلم. وقد تناول بدوي في هذا الجزء من أعماله الذي قد خصصه في استكمال أعمال ماسينيون تاريخ الفكر والفلسفة والتصوف الإسلامي حيث إنه كثيراً ما استعار دراسات ماسينيون في هذه المجال أو اكتفى بالاستشهاد بأهميتها. وتجدر الإشارة إلى أهمية ما قام به عبد الرحمن بدوي من ترجمة أربعة من أهم المقالات التي كتبها ماسينيون وبذلك فهو ينفرد إلى يومنا هذا بتقديم جزء من أعمال المستشرق الفرنسي الكبير باللغة العربية[5]. وفي دراسة لتاريخ الفكر الإسلامي نجد أن بدوي قد ارتكز على البراهين والنتائج التي انتهى اليها ماسينيون في ما يتعلق بمصادر وتطورات التصوف الإسلامي مثلاً. إلاّ أننا نريد أن نبرز الدور الذي لعبه العالم الفرنسي ليس فقط في التطور الفكري بل أكثر من ذلك في ما يخص التطور الروحي في حياة بدوي. وفي محاولة لفهم طبيعة العلاقة بين فكر هذين العالمين لا بد لنا أن نتتبع من حيث الترتيب الزمني آثار ماسينون في أعمال بدوي وذلك حتى يتسنى لنا إيضاح نقطة الالتقاء الفكري بينهما. وذلك في محاولة لإعادة بناء العلاقة التي تربطهما من منظور الإرث الفكري الذي ترك علامة شديدة في حياة بدوي.

ومع عدم وجود شهود حول كيفية لقاء بدوي وماسينيون نحن لا نعرف إذا كانت البداية قد تمت أثناء التقاء شخصي بينهما أم في ظل الصمت الذي يغلق القراءة المتأملة. ولكن كلّ ما نعلمه أن ماسينيون كان يشارك كل عام في الدورات التي كانت تعقد في مجمع اللغة العربية بالقاهرة حيث إنه كان عضواً به منذ عام 1934. فضلاً عن ذلك كان ينتهز فرصة وجوده في القاهرة ليلقي محاضرات باللغتين الفرنسية والعربية وذلك في دار السلام (مركز الحوار واللقاء الإسلامي

المسيحي الذي أسسه مع السيدة ماري كحيل في حي جاردن سيتي) أو في الجمعية الملكية للجغرافيا. وكان أيضاً يلقي خمس محاضرات في يناير من عام 1939 حول العلاقات بين الفلسفة واللغة والتصوف وذلك في جامعة فؤاد الأول (الجامعة المصرية سابقاً) التي سميت بعد ذلك جامعة القاهرة حيث بدأ مشواره كأستاذ ثلاثة وعشرون عاماً من قبل. وفي صيف عام 1945 قد ألقى أيضاً محاضرة واحدة حول «تسرب الفكر الفلسفي إلى داخل الأدب العربي»[(6)]. ومن المحتمل أن بدوي الذي كان في هذه الأثناء فيلسوفاً شاباً لامعاً قد تسنى له الاستماع إلى هذه المحاضرات التي كان يلقيها ماسينيون في القاهرة - وأغلب الظن أن الفضل في التعارف بين بدوي وماسينيون يرجع إلى أساتذته في الجامعة طه حسين ومصطفى عبد الرازق اللذين تربطهما بماسينيون علاقة عمل وصداقة كبيرة حيث كانا يشغلان مراكز هامة في كلية الأدب[(7)].

والمرة الأولى التي ذكر فيها بدوي المستشرق الفرنسي الذي تخصص في دراسة المذهب الصوفي كان ذلك في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»[(8)] الذي صدر في عام 1945. فإن ماسينيون من أكثر الكتاب حداثة اللذين ذكرهم بدوي حيث أشار إلى أعماله حوالي عشرين مرة وهذا يرجع إلى العمق الذي تتميز به تحليلاته وسعة معرفته في مجال الأدب الإسلامي الكلاسيكي عربياً كان أم فارسياً. في بداية مشواره العلمي في قسم الفلسفة بجامعة القاهرة لم يتردد بدوي في الاستناد إلى الأبحاث التي قام بها ماسينيون فضلاً عن بديهياته. وكان ذلك في الوقت الذي لمع فيه اسم ماسينيون في سماء العالم العربي خاصة والإسلامي عامة. وتعد المراجع الآتية من أكثر المراجع التي ذكرها بدوي. - «عذاب الحلاج»[(9)] أطروحة ماسينيون الكبيرة التي صدرت عام 1922 - و«بحث حول أصول المصطلحات الفنية في التصوف الإسلامي»[(10)] وهو تحليل شديد الدقة يستند فيه إلى العديد من المراجع كما يبرز من خلاله بشكل شديد الطابع الإسلامي الأساسي للتصوف وذلك من نشأته في الكتاب والسنة وتطوره بعد ذلك. وقد ذكر الفيلسوف الشاب المصري الذي يبدو شديد التآلف مع أعمال وفكر ماسينيون حيث أنه قد ذكر أيضاً في كتابه بعض المقالات التي نشرت في دائرة المعارف الإسلامية[(11)] وكتاب «مجموعة نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في الإسلام[(12)]» فضلاً أن مقالاً صدر عام 1934 في دفاتر جمعية الدراسات الإيرانية

الفرنسية بعنوان «سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإمام في إيران»[13].

وقد كان لهذا المقال الأخير شديد الأثر في نفسية بدوي الأمر الذي جعله يقوم بترجمته إلى اللغة العربية ونشره بعد عامين من ذلك أي في عام 1947 في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام»[14] وهذا الكتاب ويشمل عدداً من الترجمات من بينها ثلاث من أهم المقالات التي كتبها لويس ماسينيون عن شخصيات رئيسية أو أحداث أساسية في التاريخ والتصوف الإسلامي. ومنها الدراسة الفريدة حول «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام» الذي نشر في البداية في مجلة «الله الحي» الفرنسية عام 1945[15]. وكذلك دراسة حول المباهلة[16] التي صدرت عام 1943. من الملاحظ أن بدوي قد أضاف إلى كتابه نصين حول السهروردي الصوفي الفارسي قام بكتابة كل منهما هنري كوربان وباول كروس. إن هذين الاسمين يمكن إلصاقهما بماسينيون حيث إن كروس كان أحد الزملاء والأصدقاء المقربين له وحيث عملا سوياً منذ نهاية الثلاثينات في أعمال تتناول سيرة الحلاج والتصوف الإسلامي[17] أما كوربان فقبل أن يكون خليفة ماسينيون في معهد الدراسات العليا كان أحد تلاميذه البارزين والذي اهتم بدراسة الروحية الإيرانية والشيعية.

ويسجل بدوي من خلال هذه التراجم الجوهرية لنقل جانباً من عبقرية أعمال ماسينيون إلى اللغة العربية، دينه وعرفانه نحو المدرسة التي لا تنفصل عن الاستشراق الغربي الكلاسيكي، ولكنها رغم ذلك نحاول فهم الحقيقة الوجودية للروحانية الإسلامية بشكل عميق وداخلي. وانطلاقاً من هنا يبدو أن اللقاء بين عبد الرحمن بدوي ولويس ماسينيون ـ بصرف النظر عن شكله الأول، فمن المحتمل هنا أن الفيلسوف المصري الشاب قد قام على الأقل بمتابعة المحاضرات التي ألقاها ماسينيون في «الكوليج دي فرانس» أو في المدرسة العملية للدراسات العليا[18] خلال إقامته الباريسية ـ قد حمل نوعاً خاصاً من الأهمية بالنسبة للأول لأنه خلال مشواره الفكري من اللحظة التي بدأ فيها بدوي الاهتمام بأعمال ماسينيون وذكرها بكثرة تتوافق تقريباً مع اللحظة التي أضاف فيها للروحانية الإسلامية اهتماماً جديداً، لم تشر إليها أية بادرة في أعماله الأولى. في منتصف الأربعينيات، مر الفيلسوف الوجودي الشاب، والمتأثر بكتابات «نيتشه» بأزمة روحية

حادة وعميقة[19]، إلا أنه في بحر أربع سنوات، من الفترة من 1945 إلى 1949 نتقل من كتابة «تاريخ الإلحاد في الإسلام» إلى كتابة «شطحات الصوفية»، بعدما كان للحظة في منتصف الطريق مع هذه «الشخصيات القلقة» التي سيق وراءها بصحبة مستشرقي مدرسة ماسينيون. إذن فإن دارس الإسلام الفرنسي الكبير والذي أثر في مسيرته الوجودية هذا القلق نفسه الذي لا يجد سكينته إلا في الروحانية العليا، من الممكن أن يكون أحد الشخصيات الرئيسية للمشوار الفكري والروحي المعذب في بداياته، ولكن شديد الخصب لاحقاً، لبدوي[20].

في عام 1949 نشر عبد الرحمن بدوي «شطحات الصوفية»[21] ارتكز فيها من جديد بشكل طفيف على أعمال ماسينيون واهتمام بدوي بواحد من أكبر مستشرقي عصره لم يتوقف ولم يخمد، ففي عام 1950، نشر بدوي مجموعة ترجمات تحمل عنوان «الإنسان الكامل من الإسلام»[22] يتناول فيها مقالتين لمستشرقين أوروبيين، أحدهما لماسينيون الذي يعطي عنوانه للكتاب: «الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته الأخروية» والذي ظهر أصلاً في مجلة «أرانوس - جاهر بيوش»[23]. وقد قام بدوي بترجمة هذا المقال من «إن - إكستنو» بمعرفة خالصة ولكنها آية في الوضوح لفهم آليات الفكر الماسينيوني، وأضاف إليه نص «خطبة البيان» حسب تنقيح كمال الدين الحلبي، والمحفوظ بباريس، والذي أقام ماسينيون دراسته بناء على تحليله.

ويتضح هنا أيضاً احترام، إن لم يكن إعجاب بدوي بأعمال ماسينيون. إلا أنه في موضوع التصوف الإسلامي وتاريخه أخذت ريشته مزيداً من الاستقلالية، وتأكدت أفكاره الخاصة. ولأنه قادر على استكمال عمله يحتل بدوي نفس مستوى ذلك الذي يترجم له أعماله، فنحن نجد أمامنا الفيلسوف والمؤرخ والمترجم والناشر لنصوص عربية كلاسيكية والذي يكرس نفسه كاملاً للدراسة والقراءة والبحث في المخطوطات مبدياً فضولاً فكرياً لا يرتوي، وبلا شك فإن بدوي على هذا النحو هو الأقرب إلى ماسينيون.

ولم يعد بدوي إلى الموضوع «تاريخ التصوف الإسلامي»[24] إلا بعد مضي خمسة وعشرين عاماً، وفي نهاية ميدان عمل طويل من الأبحاث والتعليم والمنشورات والتراجم والاقتباس، استطاع خلاله مباشرة موضوعات فكرية أخرى

عديدة، وهو ما كان في الواقع عودة لمحاضرة سبق ودرسها في جامعة طهران عام 1973 ـ 1974. أما عن دراسة بدوي للروحانية الإسلامية، فهي تعدّ قمة نضجه، فقد برهن خلالها على معرفة واسعة سمحت لتفكيره بالامتداد داخل مساحة الموضوع. ولكنه يظل أيضاً مخلصاً لأساتذته الأوائل في هذه الدراسة، والذين أرشدوه، بوجه خاص پول كاروس ولويس ماسينيون في هذا العمل، ظل ماسينيون حاضراً جداً، ليس فقط بشكل مباشر عندما تُذكر أعماله الخاصة وهي الأعمال الكبرى، «عذاب» الحلاج» «دراسة حول أصول الألفاظ الفنية للتصوف الإسلامي» مجموعة نصوص غير منشورة، أو حتى مقالات الموسوعة الإسلامية التي تظهر عادة في شكل استشهاد بل أيضاً بشكل غير مباشر: لأنه في الواقع من خلال الأهمية التي أعطاها بدوي لسلمان والحلاج ـ والذي يضيف إليهما السهروردي ـ ومن التصور الذي يعطيه عن تكوين التصوف الإسلامي، نستشعر كل التأثير الماسينيوني. إلا أن الجديد هنا هو أن بدوي لا يتردد مراراً وبكل الصراحة العلمية والبساطة كما اللطف، في تصحيح الكتابات السابقة لماسينيون حول بعض الأخطاء أو التفسيرات الخاطئة التي استخلصها، وربما نعلم أن أعمال ماسينيون في غزارتها العلمية ليست معصومة تماماً من عدم الدقة أو الناحية التقريبية[25]، ومن هنا فإن البنوة الفكرية لم تعد كاملة تماماً.

لاحقاً، في عقده السبعين وحتى بداية الثمانين، لم يزل التأثير الماسينيوني موجوداً في أعمال بدوي المنشورة بالفرنسية «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، ومجموعة مقالات تحمل اسم «بعض وجوه وموضوعات الفلسفة الإسلامية».

وقد أعاد هنا أيضاً دراسة وإبراز نفس الجزء من أعمال ماسينيون، أي أعمال المستشرق الباحث، المتخصص في التصوف الإسلامي. وفي الحقيقة لم يرجع بدوي أبداً، على الأقل في كتاباته الأكاديمية، إلى الأبعاد الأخرى لأعمال لويس ماسينيون، سواء أعماله عن علم الآثار الإسلامية، أو عن اللغويات العربية، أو كتاباته الأكثر سياسية والمتعلقة بمشاكل فلسطين أو الجلاء عن أفريقيا الشمالية والتي تدور حول المطالبة المقدسة بالعدالة، ليس هذا لأنه يجعل الفروع الأخرى للميراث الماسينيوني ولكنه يبدو واضحاً، من خلال بيبليوجرافية بدوي أن مركز اهتمامه كان يدور فقط حول التاريخ الفكري والروحي للإسلام الكلاسيكي أو

الفلسفة الغربية الحديثة، وإذا لم يكن عبد الرحمن بدوي في مجال عمله بعيداً تماماً عن القضايا الكبرى لعصره فإن ذلك لم يؤثر بشكل مباشر على إنتاجه الأكاديمي المكتوب والذي يظل متأثراً بالقضايا الاجتماعية والسياسية لعصره. إذا أمكننا التحدث عن علاقة أستاذ وتلميذه بين ماسينيون وبدوي فلن تكون إلا في إطار ذلك المعنى الفكري والروحي تماماً، محايدة بشكل كلي، غير مجسدة تقريباً.

لم يشهد بدوي بما كان يمثله له المتخصص الإسلامي الفرنسي الكبير بشكل حقيقي إلا بعد اختفاء ماسينيون في الأول من نوفمبر عام 1962. ففي الخامس عشر من نوفمبر 1962، وفي ذكرى ماسينيون نشر بدوي بجريدة الإهرام مقالة ينعى فيه أستاذه في دراسته للتصوف الإسلامي، غير أنه قد قام بوجه خاص، بمناسبة ظهور مجموعة تذكارية نشرت بالقاهرة عام 1963 بدار السلام، بتقديم رؤية شاملة عن حياة وأعمال لويس ماسينيون، اللذان امتزجا معاً بشكل حميم، وحرر بدوي بجمعية أصدقاء المستشرق الذي اختفى منذ عام والتي تضم كثيراً من الأجناس [فرنسيون، مصريون، عرب، مسلمون، مسيحيون][26] دراسة عن أعمال ماسينيون، وهذا هو النص «لويس ماسينيون، حياته وأبحاثه الذي ستخدمه مرتين[27]، فقط مع تغيرات طفيفة، أثرت فقط في الجملة الافتتاحية، والتي لم تقم إلا بإبراز الأهم: وهو الاعتراف بالجميل اللامحدود أمام المسيرة الوجودية لماسينيون وأعماله التي تركها لنا وهو يقدم بشكل تفصيلي منحنى حياة لواحد من أكبر الوجوه الفكرية والروحية للقرن العشرين، المعروفة في العالم أجمع، والتي كانت مراكز اهتمامها في علم الإسلاميات متعددة ومتنوعة للغاية وقام بتعميقها كل مرة في دراساته التي أصبحت مراجع لا غنى عنها، لأنه كان موهوباً بذكاء يقظ قادراً على رؤى مبهرة، خدمتها معرفة شاسعة أهلته من بين عددين، أن يكون واحداً من أوائل المعلمين بجامعة القاهرة، كما أن إتقانه لعديد من اللغات الشرقية والأوروبية كان مثيراً للإعجاب وفي مقالة لا يجهل بدوي أي من الملامح الأساسية لحياة ماسينيون، ولا مراحلها ولا الظروف التي وجهتها. كما يقدم أيضاً اتساع العمل الجامعي والقوة التي ألزم ماسينيون نفسه بها، وهو واعٍ تماماً لتحديات عصره، من أجل حوار الأديان والحضارات.

ونشعر خلف أسلوب يريد أن يكون محايداً، بالعاطفة والإعجاب أمام المسيرة الوجودية لشخصية شاملة تماماً. والتعبير عن هذا الشعور النابع من شخصية «نيتشويه» كبدوي يعد ثميناً ولافتاً للنظر[28]. ونختم رؤيته عن قدر ماسينيون بقوله عن هذا الأخير: كان مليئاً بالقوة وبالحيوية، شاعراً نفسه إنما عُهدت إليه رسالة روحية تتطلب منه ديناميكية التصرف كما تتطلب هدوء الدراسة[29].

أريد أن أشكر شكراً كبيراً مديحة مسعود وأمل محمد إدريس اللتين ساعدتا في مساعدة عظمية لتعريب هذا المقال.

الهوامش:

(1) عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، القاهرة النشر الثالث ـ سينا للنشر 1995 ص289.

(2) عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، بيروت ـ دار العلم للملايين ،1984 ص364.
ذكرى لويس ماسينيون القاهرة ـ دار السلام ـ 1964 ص20.

(3) ذكرى لويس ماسينيون، القاهرة، دار السلام، 1964، ص 20.

(4) فقد لحظ د. أحمد عبد الحليم عطية تأثير لويس ماسينيون وغيره من المستشرقين على عبد الرحمن بدوي: انظر: «الصوت والصدى: الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية» القاهرة ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع 1990 وأيضاً مقال لنفس المؤلف: «المماثلة والمقابلة» قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين. مجلة المسلم المعاصر عدد 79.

(5) يرجع الفضل لعبد الرحمن بدوي في تقديم إلى القارىء العربي جزء صغير من أعمال ماسينيون حيث إنه بالرغم من ذلك كانت عبقرية اللغة العربية مصدر من مصادر الإلهام له طوال حياته.

(6) لمعرفة عناوين محاضرات لويس ماسينيون، بالفرنسية أم بالعربية: انظر يواكيم مبارك «خماسية في المسيحية والإسلام ـ مجلد 1 ـ أعمال لويس ماسينيون» ـ بيروت ـ منشورات الندوة اللبنانية 1972/ 73» أما في ما يخص بعلاقات ماسينيون ومصر انظر: Christian Destremeau\ و Louis Massignon - Jean\Moncelon ـ باريس ـ 1994 ومقالنا «Massignon et l'Egypte» في كتاب - Massignon Au Coeur De notre Temps Jacques Ueryeu باريس Qarthalla 1999.

(7) انظر طه حسين: «أستاذي وصديقي لويس ماسينيون» في كتاب «ذكرى لويس ماسينيون» ذُكِرَ آنفاً ومقال لويس ماسينيون عن «مصطفى عبد الرازق» في كتاب Opera Minora المجلد الثالث بيروت ـ دار المعارف 1963.

(8) كتاب «من تاريخ الالحاد في الإسلام» القاهرة، دار النهضة المصرية 1945 ـ الطبعة الثانية بدار سينا للنشر 1993.

(9) La Passion De Hallaj, Martyr Mystique De L'islam ـ بـاريـس ـ Geothner 1922 ـ طبعة جديدة: باريس Gallimard ـ 1975.

(10) Essai Sur Les Origines De Lexique Technique De La Mystique Musulmane ـ باريس ـ Geothner 1922.

(11) Encyclopedie De L'islam ـ الطبعة الأولى ـ brill - Leyde.

(12) Recueil De Textes Inedits Concernant L'histoire De La Mystique En Days D'islam ـ باريس ـ Geothner 1929، قد نشر هذا العمل مصطفى عبد الرازق في مجلة المعرفة عدد 1 و2 ـ القاهرة 1931.

(13) Cahiers De La Sociéte D'Etudes Iraniennes عدد 7 ـ باريس 1934.

(14) شخصيات قلقة في الإسلام ـ القاهرة ـ دار النهضة العصرية 1947 ـ الطبعة الثالثة ذكر آنفاً.

(15) Dieu Vivant عدد 4 باريس 1945.

(16) Annuaire De L'Ecole Pratique Des Hautes Etudes قسم الدراسات الدينية ـ باريس ـ 1943.

(17) انظر Destremeau و Moncelon ذكر آنفاً ص255. وهذا بالتعاون مع باول كراوس آن ماسينيون قد صدر كتابه أخبار الحلاج عام 1936 ـ باريس.

(18) انظر الدليل السنوي Ecole Pratiques Des Hautes Etudes (1949 ـ 1950) ص49، بعد تقريره عن المحاضرة يسجل ماسينيون «الأستاذ عبد الرحمن بدوي قد وجه عدة مناقشات بشكل مفيد».

(19) انظر: أعماله الأدبية «هموم الشباب»، القاهرة، دار النهضة المصرية 1945 و«الحور والنور»، القاهرة، دار النهضة المصرية، 1951.

(20) انظر يوسف زيدان: «من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف» من «عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين» الكتاب التذكاري، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة 1997.

(21) شطحات صوفية، القاهرة، دار النهضة المصرية 1949.

(22) «الإنسان الكامل في الإسلام»، القاهرة، دار النهضة المصرية 1950.

(23) Eranos Jahrboch، XV 1948.

(24) تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات 1975.

(25) انظر Louis Massignon Et L'islam, Pierre Rocalve دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق استشهاد ووثائق رقم 2 1993، ص123.

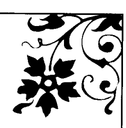
(26) والتي تستخلص من بين آخرين أسماء: مثل «طه حسين، علي عبد الرازق، أحمد لطفي السيد، إبراهيم مدكور، محمد كامل حسين» الخ.

(27) من الطبعات اللاحقة «شخصيات قلقة في الإسلام» الطبعة الثانية القاهرة، دار النهضة

العربية 1964 والطبعة الثالثة، نفس المرجع، وكذلك «موسوعة المستشرقين»، نفس المرجع.

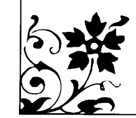
(28) سيكون أيضاً مهماً أن نقارن الأثر الذي تركه ماسينيون على ثلاثة شرقيين من نفس الجيل كل في مجاله، تأثروا بعمق، وربما قُلبت أفكارهم، عند مقابلتهم مع الرجل الذي كان العالم المستشرق الكبير، انظر يواكيم مبارك، «خماسية في المسيحية والإسلام» نفس المرجع، وMichel Cuypers «Une Rencontre Mystique: Ali chariati- Louis Massignon» في Melanges De L'institut Dominicain D'etudes Orientales القاهرة، عدد 21، 1994.

(29) «ذكرى لويس ماسينيون» نفس المرجع، ص20 باللغة العربية.



القسم الرابع

في الأدب والسيرة





الأخلاق بين الخطابة والنقد الأدبي
ودور أرسطو وعبد الرحمن بدوي فيها

د. مدحت الجيار(*)

ـ 1 ـ

اجتهد الدكتور عبد الرحمن بدوي في التراث الفلسفي العالمي بعامة، واليوناني منه بخاصة. وأعطى لأرسطو حظاً كبيراً من اهتمامه الفلسفي بنشر فن الشعر وفن الخطابة بتحقيق خاص به[1]. يضاف لجهود الباحثين الآخرين في هذين الكتابين المهمين، اللذين أثرا في النقد الأدبي بتأثيراتهما المباشرة حتى عصر النهضة العربية والأوروبية، وبتأثيراتهما غير المباشرة فيما جاء بعد عصر النهضة.

ولقد تركزت العيون على كتاب الشعر الأرسطي، لأنه ألصق بتراثنا الشعري والخطابي. ولهذا قلب كتاب الشعر الأرسطي النقد العربي، وحوله من نقد ذوقي، لغوي، إلى نقد بلاغي منظم، يفرق بين الباب والفصل، والوحدة والفصلة، عند تأليف المؤلفات النقدية. بل ساهم بشجرة فورفوريوس في تنظيم وحدات كل باب وفصل وفصلة، وأعطى خبرة حضارة كاملة (مصرية ـ شرقية ـ يونانية) إلى المؤلف النقدي، ومعلومات مهمة عن الأغراض والأساليب وطرق المحاكاة وكيفياتها وأدواتها.

(*) أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية آداب الزقازيق.

وبسبب هذا التركيز فقد كتاب الخطابة بريقه وتأثيره المرجو منه، في حين أنه من الموروثات المؤثرة في ثقافتنا ومؤلفاتنا العربية، ومن الواضح ـ أيضاً ـ أنه أثر في نقد الشعر تأثيراً مباشراً، ويظهر هذا في كلام نقادنا العرب القدامى خلال القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة، خاصة وأن كتاب الخطابة لا يفهم بدون كتابي الشعر والمنطق الأرسطيين. وقد قدمهما عبد الرحمن بدوي محققين، ومعلقاً عليهما.

ويعني هذا، أن التأثير الخاص بكتاب (الخطابة) انصب ـ في الغالب ـ على مضمون النصوص وأفكارها، مع العلم بأن ما وصل إلينا منه جزء لا يذكر بحقيقة هذا الكتاب الذي قيل عنه إنه يحوي عشرين جزءاً. ومع هذا التقصير قدم نشر المتاح من «الخطابة» خدمة جليلة لمراجعة دوره في النقد الأدبي بخاصة.

وينقسم كتاب الخطابة (طبعة 1959 ـ مكتبة النهضة تحقيق عبد الرحمن بدوي) إلى ثلاث مقالات: تتحدث الأولى عن مقولات فلسفية أخلاقية عديدة كانت ذات تأثير على الفكر الأخلاقي العربي منها: الخير والشر والنافع والضار، الفضيلة والرذيلة، المدح والذم، الحسن والقبح، العدل والظلم، وهي ثنائيات ضدية سيطرت على الفكر النقدي. كما تحتوي المقالة الثانية على مجموعة من القيم (الأخلاقية) المرتبطة ـ أيضاً ـ بسلوك الناس في واقعهم مثل: الغضب، والهمة، والنقمة، والحسد، وهي مقولات تقع بين طرفي هذه الثنائية الضدية وتصلح كحوافز للفعل. وهذه (المقولات أو القيم الأخلاقية) شكلت مضامين قصائد الشعراء المادحين والهجائين والراثين، فقد انقسمت أغراض الشعر العربي بين المدح والهجاء، وتوسعت دائرة (المدح) حتى شملت (المدح والرثاء والغزل والوصف والحماسة والفخر) بينما وقف الهجاء وحده، يمثل عكس المدح (الذم)، ليعطي الجانب الثاني من الثنائية الضدية السابقة في الفكر والشعر والنقد والسلوك!

ويلاحظ أيضاً أن بعض النقاد قد وضعوا خصائص وشروطاً للمدح والهجاء (وما يشملها من أغراض) وفرقوا بين مدح (الحاكم) ومدح (الفقيه والقائد) ومدح من هو أقل منهما، كذلك وضعوا شروطاً (للهجاء أو الذم) بحيث يستطيع الشاعر أن يتكسب دون خوف من هذا الحاكم العربي البصير بالكلام ودروبه، ودون أن يتجاوز فيغضب الحاكم أو الممدوح بعامة عليه. وكل صفات المدح (المقولات أو القيم) والذم كذلك، تعود إلى هذه المقولات الأرسطية، الأمر الذي خلق تواشجاً

بين المقولات الأرسطية والمقولات النقدية، والمقولات الشعرية عند العرب، وخلق وسطاً نقدياً وإبداعياً وفكرياً تعمل فيه الثقافة والفنون بل العقائد أيضاً.

أما المقالة الثالثة: فتحتوي على كلام دقيق ومهم في الأسلوب والوسائل وأجزاء الكلام التي تؤدي إلى إيصال هذه المقولات سالفة الذكر. ومن هنا، نستطيع القول إن: كتاب الخطابة قد أضاف أكثر ـ من كتاب الشعر ـ على القصيدة العربية، وعلى نقد الشعر العربي وبلاغته، ولهذا يستحق كتاب الخطابة الأرسطي اهتماماً خاصاً، لتأثيره المهم، كما يحتاج عبد الرحمن بدوي هنا إلى تحية لمجهوده في تحقيق كتاب الخطابة بخاصة (رغم وجود تحقيق محمد سليم سالم للخطابة عام 1969).

ـ 2 ـ

ولقد بدأ أرسطو الحديث عن الأخلاق في كتابه «فن الشعر» إذ أوجب أن تعتمد الأخلاق على «أمور أربعة»: فأحدها وأولها: أن تكون حسنة، والمرء يكون ذا أخلاق إذا كانت أقواله وأفعاله تدل على اختياره، ويكون ذا خلق حسن إذا كان اختياره حسناً. وهذا هو الشأن في كل جنس، فقد يكون للمرأة والعبد خلق حسن على أن المرأة ليست شريفة جداً، والعبد ليس بشريف على الإطلاق، والأمر الثاني: هو أن تكون مناسبة، فالرجولة خلق يوجد للرجال، ولكن المرأة لا يناسبها أن تكون ذات رجولة. والأمر الثالث: هو أن تكون الأخلاق شبيهة بالواقع، وهذا غير كونها حسنة أو مناسبة كما قيل. والأمر الرابع: هو أن يكون الخلق سوياً...[2].

ويعني هذا أن (الأخلاق) المشروطة لدى أرسطو في الشعر (والمسرح) هي أن تكون حسنة، ومناسبة، وشبيهة بالواقع، وسوية، وهي أخلاق (الممدوح) في الشعر، وأخلاق الأبطال في التراجيديا. وهذا ما يجعلها نقيضة (الهجاء ـ الذم) في الشعر، وفي الكوميديا. أما ما يقوله عن أخلاق المرأة والعبد، فهو قول يرتبط بمكانة المرأة والعبد كليهما في المجتمع العبودي الأثيني، وهو ما يرتبط أيضاً بمكانتهما في العصر الجاهلي عند العرب، وهو أمر ثابت في كل المجتمعات العبودية والإقطاعية بعامة.

ولهذا، يدخل بعض التعديل عليها وفق خصائص الفكر الإسلامي الجديدة التي تنادي بالعدالة والمساواة والحرية بين البشر جميعاً. كذلك دخول تعديل مهم يرتبط بالتراتب الأخلاقي في الإسلام ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. وكذلك وضع الدرجات المتراتبة التي يقف في أولها النبي ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. والصحابة والتابعون ثم الأتقياء بدون تفريق بين رجل وامرأة أو حر وعبد، من الناحية الدينية، وإن كان الواقع يضع المرأة في الإسلام كنصف رجل (الميراث) ويضع العبد في أقل مكانة كذلك الأمة (ملك اليمين)، بصرف النظر عن الاستثناءات الحادثة في تاريخنا العربي والإسلامي التي كان للمرأة فيها شأن يفوق شأن الرجال.

وهو أمر يتجسد لنا في التراث الشعبي في صورة «شهرزاد» أو «الأميرة ذات الهمة» بل ظهرت النساء من وراء حجاب في عصر الحكاية والسيرة الشعبية لتحكم من وراء حجاب، وهذا ما جعل القيم الأخلاقية، وتراتبها، مختلفة في التراث الشعبي بخاصة.

والأمر الذي جعل هذه التعديلات، تغير من خصائص الأخلاق عند أرسطو عندما دخلت في الاستعمالات العربية الإسلامية، إذ كانت مقولة (مكارم الأخلاق) مقولة جامعة لكل المقولات الإيجابية الأرسطية، وهي مقولة كانت تسود الذوق النقدي العربي في الجاهلية، (في المدح وما يشبهه). ثم جرت على لسان النبي ﷺ وعلى لسان المسلمين من بعده، واعتبرت خصيصة أخلاقية عامة تجمع (حسن الخلق) الذي ارتبط بمقولة الصدق الأخلاقي والفني في النصوص الأدبية والنقدية.

وحسن الخلق في السلوك كان ترجمة لمكارم الأخلاق من الناحية النظرية، إذ عودت حياة العربي الحربي (الشجاعة) أمام أهوال الطبيعة، وأمام فزع الحرب والموت. كما عودته (العفة) عند المغنم ـ عند توزيع الغنائم ـ وعند المحافظة على شرف القبيلة وعرضها. وعودته (التعقل) أمام الخطر حتى يتغلب عليه بحيل إنسانية عقلية تمكنه من حماية نفسه ومن حماية القبيلة في آن. ولهذا كانت (العدالة) على قمة الأخلاق العربية، تعني العدالة القصاص من ناحية، ونصرة المظلوم والضعيف، والانتقام من العدو، والغضب لانتهاك الحريات من ناحية أخرى.

وتدخل صفات: الكرم، والقوة، والإرادة والجرأة، والإقدام، والنجدة، وشدة البأس والسماحة، كلها تحت الأمور الأربعة التي حصرها أرسطو عن خصائص أخلاق الممدوح، والتي جمعت لدى العربي في صفات تفضيلية أكثر من الأربعة السابقة، لأن أمور حياتهم في الحرب والسلم، كانت توجب في الحر والعبد هذه الصفات النفسية والعقلية. بعد التعديلات التي أضافها الإسلام بحكم تغير رؤية العالم وتطور وسائل تصويرها، ومصداقيتها عند الممدوح.

ونجد في الوقت نفسه عكس هذه الصفات والخصائص عند (الذم والهجاء) وما يقترب منها من الأغراض الشعرية.

ونجد المقولات الفلسفية الموازية لهذا كله، على لسان أرسطو، في فن الخطابة، إذ أجملها أرسطو في الخير، والنفع، والفضيلة، والحسن، والعدل (وهي سمات عامة للممدوح). ونجد مقولاتها المضادة في: الشر، والضرر، والرذيلة، والغضب (السلب) وليس من أجل الحق والنقمة، والحسد (الذم) وهي مقولات فلسفية عامة نستطيع أن نصنف أي صفة للمدح أو للذم في الشعر العربي تحتها. كذلك نضيف تحتها ما يفترضه النقاد من شروط للمدح والذم، يفرضونها على الواقع النقدي والشعري والثقافي بعامة.

وما ينطبق على (الشعر) ينطبق على (النثر والخطابة) لأن الكلام في الأخلاق ـ هنا ـ ينطبق على مضامين النصوص وليس على أشكالها وصياغتها وأساليبها، وهو أمر جمعه أرسطو في «فن الخطابة» بقوله: «الغاية من القول: إنما هي متوجهة نحو هؤلاء السامعين، والسامعون لا محالة إما مناظر، وإما حاكم، وإما المقصود إقناعه»[3]. وهي مكونات الظاهرة الأوروبية (المرسل والمستقبل والرسالة والوسط الجامع بينها) وهذا أمر يرتبط بالإقناع (في الشعر والنثر والخطابة) وهو ما جعل تعريف البلاغة يقوم على مقولة مراعاة الكلام لمقتضى الحال (مع فصاحة الكلام والمفردة)، ويكشف هذا الربط أن البلاغة ترتضي مراعاة مقتضى الحال والفصاحة، بصرف النظر عن كون النص شعراً أم نثراً أم خطبة، لأن المضمون (المفصول نقدياً عن الشكل) لن يختلف باختلاف الصيغ الشكلية للنص الأدبي بعامة، فالمقولات الأخلاقية هي أساس هذا جميعاً، أما الصيغ والأساليب فتدخل في باب التراكيب (علم المعاني ـ الأوَل) وما يرتبط به من (علم البيان ـ أي المجاز) بأنواعه

وهو المعاني (الثواني) في التركيب الكلامي، الشعري أو النثري أو الخطابي.

كما يعني أن البليغ منوط به إقناع الممدوح بهذه الصفات والمقولات، وإقناع المتلقي بها في الوقت نفسه (في المدح) و(الذم) وما يتفرع عنهما من أغراض الشعر والنثر والخطابة، وهنا تقوم الأخلاق الأرسطية (في الخطابة بخاصة) بدور جوهري في ثقافتنا. وبالتالي (فالإقناع) هنا يرتبط بوسائل عقلية ولغوية يتفق عليها القائل والسامع (موضوع المدح أو الذم). وهو ما يجمعه قول الشاعر «صدق» الشاعر في قوله... والصدق هنا ليس صدقاً نفسياً بل هو صدق عقلي أيضاً، توجد (ما صدقاته) في الواقع، ومن هنا يتفق على مقولات هذا الصدق، سلوك المتكلم وأفكاره في الواقع، يجربها جميع الأطراف في الحياة ويتمنون أن توجد فيهم قبل الممدوح، أو يتمنون البعد عنها وألا توجد فيهم بعيداً عن المذموم أو الممدوح.

ويفسر هذا مقولات «صدقت» و«أحسنت» التي تنطلق عند سماع هذا الكلام وهذه المقولات مقنعة، بعيداً عن حسن الصياغة والأسلوب التي تسبب متعة أخرى بجوار متعة العقل في مقولاته الرئيسية التي أشرنا إليها من قبل. وحين نخص الشعر بهذا الكلام نرى سبباً لتعريف الشعر لدى القدامى بأنه «كلام موزون مقفى، يدل على معنى»، إذ يشمل المعنى كل ما أشرنا إليه من مقولات المدح والذم الأرسطية التي تحولت لقوالب فكرية عامة ـ فيما بعد ـ في الثقافة العربية.

ولقد أجمل ابن طباطبا العلوي: كل ما يرتبط بالأخلاق ومقولاتها الفلسفية عند أرسطو، وكل ما يرتبط بأدوات الشعر ومفهومه، وغلبة اهتمامهم بالمعنى، أو الدلالة، وتفضيلها على أنها الأساس الذي تنعقد به النصوص في كتابه عيار الشعر، إذ يبحث لها الشاعر (وكذلك الكاتب والخطيب) عن اللفظ والقالب، فيقول: «وجماع هذه الأدوات (كمال العقل) الذي به تتميز (الأضداد) ولزوم (العدل)، وإيثار (الحسن) واجتناب (القبيح)، ووضع الأشياء مواضعها»[4].

وهي نفسها مقولات أرسطو في الاقتباسين السابقين اللذين أوردناهما من كتابيه فن الشعر وفن الخطابة.

- 3 -

ولو أخذنا مقولة أرسطو عند المدح: «فإن المدح منطق يصف عظم الفضيلة... ولذلك قد يمدح الفاعل إذا فعل... فأما الأعمال فهي دلائل على الفعال... فأما السعادة والجدية فهما شيء واحد. ولكنها وهذه الفضائل الأخر ليستا شيئاً واحداً بل كما أن صلاح الحال محيط بالفضيلة، كذلك الجدية أيضاً تحيط بهذه..»[5] لوجدنا صداها في النقد العربي والشعر العربي بعامة، فنجدها عند قدامة بن جعفر في قوله: «لما كانت فضائل الناس من حيث هم ناس، لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان، على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق/ في ذلك إنما هي: العقل والشجاعة والعدل والعفة، كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع خصال مصيباً، والمادح بغيرها مخطئاً»[6].

الأمر الذي يعيد صياغة ما بدأنا به هذا البحث، أعني أن صدى مقولات أرسطو لم يترك مكاناً في ثقافتنا إلا وأثر فيه بصرف النظر عن المجال المنقول منه والمنقول إليه. فتأثير المقولات الأخلاقية وجد مناخاً عاماً مناسباً لدى العرب والمسلمين بعامة، فأثر أرسطو كما لم يؤثر في ثقافة عالمية أخرى.

ويتضح هذا من مقولة قدامة السابقة التي جمعت الفضائل عند الناس، وهي مقولة تترجم مقولة أرسطو في الخطابة: المدح منطق يصف عظم الفضيلة، لأن الأفعال التي يصفها قدامة بالشجاعة والعدل والعفة في الاقتباس السابق، والتي يصفها ابن طاطبا في الاقتباس الأسبق بكمال العقل، هي ترجمة لمقولات أرسطو في الفضيلة، وعكسها - لا شك - يصلح للذم حتى تعمل الثنائية الضدية بين مقولات الأخلاق، وتراتب القيم، وهنا لا بد من اختبار هذه المقولة في كتب النقد والبلاغة والفلسفة العربية الإسلامية لنخرج بالصورة البحثية كاملة، وهذا ما يحتاج لعمر طويل يشترك فيه مجموعة من الباحثين، لننصف مجهودات عبد الرحمن بدوي في تقديم الفلسفة اليونانية بعامة وفلسفة أرسطو بخاصة، ولننصف كتاب الخطابة، على الأخص، إذ ينكر تأثيره أو يبهت بسبب عنوانه (الخطابة) على الرغم من تأثيره الواضح في الشعر والنثر والنقد والفكر العربي.

إن ما أقدمه - الآن - اختبار أولي يحتاج مني ومن الآخرين إلى متابعة، فقد قدمت في هذه الورقات القليلة نماذج قليلة لإثبات الفكرة فقط، وللتأكد من صحة الدعوى المعنون بها البحث، وأرجو أن أستكمل هذا الأمر - فيما بعد - ليخرج

بحثاً كاملاً مستقلاً عن تأثير كتاب الخطابة في المؤلفات العربية الشعرية والنثرية والنقدية والفلسفية، كما أرجو أن يلفت هذا البحث نظر المتفلسفة من أبناء العربية إلى أهمية هذا الكتاب، وأهمية ما فعله عبد الرحمن بدوي فيه.

كذلك أدعو للنظر في مؤلفات أرسطو من جديد بعد الدعاوى الجديدة التي تنشرها المؤلفات الأميركية الآن، عن كون فلسفة أرسطو (وأفلاطون) فلسفة مصرية قديمة، ولا ضير في هذا، فالفكر الإنساني ملك للبشرية كلها مهما يكن الشعب الذي أخرجه، ولكنه من قبيل التذكير بضرورة مراجعة تراثنا المصري والعربي في ضوء المتغيرات الآنية في العالم كله، وكما يقول عبد الرحمن بدوي في مقدمة كتابه «أرسطو عند العرب»: «لكل فكر ممتاز حياة حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها، وبقدر تعدد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها ولا جناح عليها أن تتعاورها ضروب من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية، وبعضها الآخر ـ وهو الأهم ـ بالشعوب والأفراد الذين يتمثلون تلك الحياة، وذلك الفكر...»[7].

ولا شك في أن مقولة عبد الرحمن بدوي هذه، مشفوعة بأعماله الفلسفية وتحقيق نصوص أرسطو بخاصة تدعونا لمراجعة الدور الرائد لعبد الرحمن بدوي في ثقافتنا وفكرنا العربي الحديث.

الهوامش:

(1) أرسطو «فن الشعر» ترجمة وتحقيق، عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة ـ بيروت بدون تاريخ. الخطابة، ترجمة وتحقيق وتعليق، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية 1959 ـ عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص ط2 وكالة المطبوعات، الكويت، 1978.

(2) أرسطو، فن الشعر ص88.

(3) أرسطو، فن الخطابة ص28.

(4) ابن طباطبا، عيار الشعر، مكتبة الخانجي، القاهرة ص7.

(5) أرسطو، الخطابة، ص43.

(6) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي ط2، القاهرة 1979. ص ص65 ـ 66.

(7) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص6.

أثر الفكر الوجودي في أحكام بدوي النقدية

(الشعر الوجودي كنموذج)

د. فريدة غيوة(*)

يتناول هذا البحث النزعة الوجودية في أفكار بدوي النقدية، حيث يثير قضية أساسية تتعلق بالشاعر الوجودي وكيفية إحيائه لحاضر أبدي، بعد معايشته لتجربة حية خصبة أثرت على كيانه وعلى وجدانه كإنسان منفعل مع المحيط ومع التاريخ والزمان حيث يعمل جاهداً على تجاوز لحظاته الزمانية لتكوين المجد الحضاري الذي يأمل في تحقيقه عن طريق اللغة. فالشاعر الوجودي يأخذ على عاتقه مهمة خلق اللغة... ذات الوظيفة التعبيرية ـ الجمالية ـ الانفعالية، التي تمتد جسراً تعبر عليه الانفعالات والإحساسات وإثارتها عند المتلقي.

إن هذه الوظيفة التعبيرية لا تحدد الأشياء في دائرة مغلقة، ولا تصور الواقع كما هو، لأنها ليست لغة منغلقة على ذاتها تدور على محور ثابت يحدد الدلالة، فهي لغة فردية ترفض التحديد والتعريف، كما أنها تنفر من اللغة العامة أو لغة الجمهور (بالتعبير الهيدجيري)، فهي لغة ثورية تهوى المخاطرة والمجازفة وهي قادرة على قول «لا» في كل مكان وزمان. ويكون ذلك عن طريق ملامسة الموسيقى ونبض الوزن في عروقها.

(*) أستاذة بقسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري ـ قسنطينة.

فمهمة الشعر الوجودي لا تتمثل في الإشارة إلى الأشياء وتسميتها بأسمائها وإنما مهمته أن تخاطب «الآنية» خيالها وعواطفها وتطوراتها عن طريق اللغة، فمهمته تنبعث في ضمير الشاعر الذي يخلق طينتها ويمنحها تركيباً وانسجاماً جديداً يعبران عن الانحراف الذي هو في حد ذاته إبداع.

إن أثر الفلسفة الوجودية في نقد بدوي للغة الشعر جعله يؤكد على أن هذا الأخير ليس إلا معاناة روحية موصولة، يصحب فيها الشاعر ذاته، ويعيش متفتح النفس حيث ينبض قلبه مع واقعه المعاش ومع حياته بكل ما فيها من عمق ومعنى ويحاول ـ في هذا المجال ـ مثله مثل الفيلسوف الوجودي ـ الكشف عن فضاء رحب يضم علاقة «الآنية» بذاتها وبإمكانياتها وبمستقبلها، من ثم فإن هذا البحث سيدور حول السؤال التالي:

ما هي علاقة الوجودية بالشعر، وما هي أسس الشعر الوجودي عند بدوي؟

علاقة الوجودية بالشعر عند بدوي:

إن العلاقة التي تربط الوجودية بالشعر من الموضوعات التي أثارها الدكتور عبد الرحمن بدوي وتوجه إليها بالدراسة والبحث، حيث اعتبر الشعر والفلسفة وجهين يعبران عن الوجود، والوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر حيث نجده يقول: «الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية»[1].

وفي هذا الصدد نلاحظ أن الفكر مرتبط إرتباطاً وثيقاً بالفن؛ لأن المتأمل في الوجود يقوم بإحداث علاقة بين ما يفكر فيه، وبين ما يريد خلقه وإبداعه عن طريق اللغة، أو الكلام أو الرسم، أو النحت أو الشعر... الخ.

وإذا كان الوجود إمكان وآنية، فإن علاقة الشعر بالفلسفة، هي علاقة ضرورية، لأن الشعر يعمل على إرساء أسس الكينونة، فهو ـ على حد تعبير هيدجر ـ «تأسيساً للوجود وإرساء لأساسه...»[2].

والشعر يعتمد على القول الموزون المتخيل أما الفلسفة، فهي تعمل «الآنية» لتردها إلى ينبوع من الإبداع عن طريق القول المنطقي، ومن ذلك فإن العلاقة تكاملية بين الشعر والفلسفة. وعلى هذا الأساس يذهب بدوي إلى الاعتقاد بأن كل

المعارضات والاختلافات الموجودة بين الشعر والفلسفة لا أساس لها من الصحة ويتطرق إلى هذه المعارضات في ثلاث نقاط أساسية وهي:

1 ـ إن الفيلسوف منغلق على مذهبه، ولا يتحرك إلا في ظاهره، وليس له الحق أن يأتي بفكرة تناقض مذهبه، أما الشاعر فله كل الحرية، وهو منفصل عن إنتاجه، مع العلم أن بدوي يرفض التمذهب والانغلاق.

2 ـ رفض بدوي للفكرة القائلة بأن الفلسفة تصبو إلى الوحدة بخلاف الشعر الذي يصبو إلى التعددية؛ لأن الشعر ـ في نظر بدوي ـ يحكمه مزاج واحد[3].

3 ـ اختلاف موضوع التعبير بين الفلسفة والشعر، ويتمثل في القول بأن موضوع الشعر الخيال والتصور، بينما موضوع الفلسفة، الواقع. وهذه التفرقة مرفوضة إذا قصد منها أن الشعر وهم والفلسفة حقيقة، ويقبلها إذا كانت على أساس الإمكان والآنية، بمعنى أن الشعر تعبير عن إمكان والفلسفة، تعبير عن آنية[4].

إن الفيلسوف ـ في نظر بدوي ـ يشترك مع الشاعر في التعبير عن الوجود المشروع من ثم فإن عالم الفيلسوف وعالم الشاعر يرميان إلى تأسيس الوجود، وتكون وسيلة الأول التأمل ثم التجاوز وبناء الذات، والثانية الخيال والقول والإبداع.

فالشعر يخلق عالماً من الوجود، قائماً بذاته ويملك من الحقيقة ما يملك عالم الفيلسوف في نظر صاحبه، فالفيلسوف الوجودي ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته OBJECT. لهذا فإن شعوره هو إدراك لحقيقة هذا العالم، وهو شعور أضعف بكثير من إحساس الشاعر نحو حقيقة عالمه، في حين أن الفيلسوف الوجودي يتساوى بشعوره من هذه الناحية مع الشاعر الوجودي لأن كلاهما يؤسس عالمه الإنساني الذاتي، والحقيقة عندهما لا تخرج عن هذا العالم الموحد[5].

وعليه نصل إلى العلاقة الوطيدة التي تربط الشاعر بالوجود، وذلك لكون اللغة الشاعرية أو الكلمة الموزونة تعبير عن الوجود الإنساني بكامل معانيه ومعالمه[6].

إن الشعر الوجودي عند بدوي يمثل الإبداع في فضاء الإمكانيات. يقول في هذا المجال: «بأنه الإبداع في عالم الإمكان»، بمعنى أن الشعر الوجودي يحوّل الممكن إلى واقع بواسطة اللغة، أي إنه يحول الإمكان إلى إحساس وعواطف وانفعالات وتجارب نعانيها في الواقع، فهو تعبير عن ديمومة أو صيرورة زمانية وجودية، لأنه يحول الإمكانية إلى ذاتية في الزمان، فيتم التطابق بينهما.

وإذا كانت الذات في هذا المجال ـ قد تطابقت مع الإمكانية ـ، فهذا يعني أنها تجمدت وتحجرت، من ثم يكون الشعر منافياً للصيرورة الوجودية أي مناقضاً كل خلق وإبداع وهذا ما يجعلنا نتساءل: إلى أي مدى يكون الشعر خلاقاً إذا كان يضفي من حين إلى آخر على وجودنا نوعاً من الموضعة والتشيُّء والمطابقة؟ وللإجابة على هذا السؤال نحاول أن نلقي بعض الأضواء على العلاقة بين الخلق الشعري والشعور بالموضوع في عالم الإمكانيات والتي تتجسد في العنصر التالي:

صفات الوجود الممكن:

يتصف الوجود الممكن الذي يهدف إلى تحقيق الآنية بمجموعة من المميزات يمكن إدراجها في النقاط التالية:

أ ـ الجزع:

يعد الجزع من بين الموضوعات التي يتناولها الشعر الوجودي باعتباره حالة انفعالية عاطفية وذلك لكون الجزع هم يتناوله الشعر كما هو في ذاته قبل أن يتحول إلى اهتمام. فالوجود ـ كما يعرّفه مارتن هيدجر ـ مثلاً ـ مهموم بإمكانياته، فإن لم يتحقق نتج عن ذلك صراخ في صورة جزع نفسي حيث يحاول ـ كل من الشعر والموسيقى التعبير عنه علماً بأن الأول (الشعر) يعبر عن الجزع الخاص أما الثانية (الموسيقى) فهي تعبر عن الجزع العام الذي يتصف باستحالة التحقيق، لأنه مطلق(7).

ويعتقد بدوي ـ شأنه في ذلك شأن الفلاسفة الوجوديين أمثال ياسبرز وكيركارد وبوفوار ـ أن الجزع هو أساس الخلق والإبداع الذاتي، فهو كما يقول: «آهة الخلق الأول»(8) حيث نجد أن فشل تحقيق الإمكانيات الوجودية يؤدي

بالشاعر الوجودي إلى التأوه والزفير، وسقوطه في العدم، وهذا السقوط العدمي أو المطابقة مع الذات هو شرط ضروري لتأسيس الوجود الحقيقي. يقول بدوي في هذا المعنى: «... فالسقوط في العالم على هيئة آنية أمر واجب ضروري يقع للوجود شاء أو لم يشأ»[9] لأن الإمكان قبل التحقيق يكون على صورة جزع، أما بعد التحقيق فيكون في صورة قلق، وهي الصفة الثانية التي تتحدث عنها الوجودية المتمثلة في موضوع الشعر.

ب ـ القلق:

الوجود المهموم بتحقيق إمكانياته يكون في حالة جزع، وبعد تحقيقه لجانب من همومه وإمكانياته يصاب بحالة القلق على هذا الجانب الذي تحقق، من ثم يكون القلق متعلقاً بموضوع غير محدد كأن يقلق الوجودي على مصيره وعلى مستقبله. والموسيقى وحدها قادرة على التعبير عن هذا النوع من القلق، أما الشعر فليس بإمكانه أن يعبر عن القلق المطلق، ولا يمكن أن يرتفع إلى هذه الدرجة اللامحددة التي تصل إليها الموسيقى.

ولعل خير مثال للتعبير عن القلق بنوعيه هو قصيدة بودلير بعنوان «إلى القارىء» في مستهل ديوانه «أزهار الشر» والتي يعدها بدوي من أعمق وأجمل ما في الشعر الوجودي. يقول «بودلير»: «الحماقة والخطل والخطيئة والشح الفاحش تشغل نفوسنا وتعمل في أبداننا، ونحن نغدو ما لدينا من ألوان التأنيب الحبيبة، كما يطعم السائلون أنواع الهموم...

خطايانا عنيدة، وندمنا جبان، وإنا لندفع عن اعترافاتنا ثمناً فادحاً، ثم نسلك منتهجين السبيل المليء بالأوحال، وقد خيل إلينا أننا بدموع وضيعة قد دحضنا كل أدراننا...

وفي عقولنا يعرب حشد من الجن يتدافع ويتواثب كأنه جحفل من الديدان المعوية، فإذا تنفسنا تساقط الموت في رئينا كأنه نهر خفي، في موكب من الأنات الخرساء...

فإذا كان الهتك والسم والخنجر والحريق لم تطرز بعد لرسومها الهزيلة الخيش المبتذل لمصائرنا البائسة ـ فهذا لأن أنفسنا، وآسفاه! ليست على درجة كافية من الجرأة...

لكن من بين أبناء آوى والأفهاد والكلاب والقردة والعقارب والحداء والأفاعي والوحوش النابحة والعاوية والمزمجرة، والزاحفة في المسبعة الشنيعة لرذائلنا. . .

هناك ما هو أقبح وأخبث وأدنأ! وعلى الرغم من أنه لا يبدي حركاً تضخمه ولا صيحات عالية، فإنه لو شاء لجعل من الأرض حطاماً وابتلع العالم في تثاؤب واحد. ذلك هو الملال! ـ . . . إنك لتعرفه أيها القارىء. هذا الوحش الرقيق ـ أجل تعرفه أيها القارىء والمنافق ـ شبيهي وأخي!»؟

وقد حرص الدكتور بدوي على إيراد هذا المقطع الشعري لبودلير في كتابه «الإنسانية الوجودية في الفكر الغربي» حتى يقدم نموذجاً تطبيقياً للشعر الوجودي حيث نلاحظ وجود العديد من المقولات الوجودية التي يؤسس عليها وجود الآنية. يقول بدوي في هذا الصدد: «. . . ولهذا نستطيع أن نعد (أزهار الشر) أكمل نموذج للشعر الوجودي»[10].

إن حالة الحزن والقلق والملال بالنسبة إلى بدوي، حالات طبيعية وسقوط عاد مألوف لأن الشاعر الوجودي يعيش وسط هذا المجتمع، ومن الطبيعي أن تصاحبه مثل هذه الحالات. فالشاعر الوجودي يجعل من الحزن والقلق أحاسيس مصاحبة في أغلب موضوعاته الشعرية لاهتمامه أكثر بالتجربة الذاتية من ثم شاعت في الشعر الوجودي رنات الأسى والحسرة والأنين والشكوى والسقوط والقلق.

لقد أصبح القلق مع بداية هذا القرن ـ ظاهرة وجودية تعتمد على إدراك الإنسان المأساة الوجود ككل، ومأساة وجوده داخل هذا الوجود، وكانت ظروف الشاعر الوجودي آنذاك مهيأة لأن تحيا تجربة قلق هائلة. يقول أحد النقاد العرب عن القلق الوجودي: «فهو ناتج عن إحساس إنساني بمحنة الذات الإنسانية في العصر الحاضر التي قامت على مشاعر من الضياع، والتمزق لعجزها عن الملائمة بين منطقها ومنطق الوجود الخارجي. . . وبأن ما ينتظم هذا الكون في النهاية ـ رغم الاكتشافات والمنجزات المادية قانون غير منطقي. لقد أدى كل هذا إلى إحساس الفنان المعاصر بالتعارض المحزن بين عالمين. . . عالم الذاتية وعالم الموضوعية. . . فتأثر الشعر العربي الحديث بالنزعة الحزينة في أحزان الشاعر

الأوروبي الذي كان أكثر منه معاينة لطغيان الحضارة المادية وخاصة كما تبدت في الأدب الوجودي[11]...

زمانية الشعر الوجودي:

يقوم الزمان في الشعر الوجودي على بعد واحد فقط هو البعد النفسي بمعنى أن زمن الشعر الوجودي إحساس وشعور وليس ساعات تعد وتحسب فهو يمثل أدق تعبير عن الهموم والمواجع والأشواق والأحزان التي يشعر بها الشاعر أثناء الليل والنهار، وبالتالي فإن الزمان لا يعبر فقط عما يحسه شاعر الأزمنة القديمة في ظلمات الليل (امرؤ القيس والنابغة الذبياني وغيرهما...)[12].

ويعتقد بدوي أن الشعر زماني بمعنى أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالماضي والحاضر والمستقبل، وقيمة الزمان تكتشف عن الإنسانية والوجودية ضمن الأبيات الشعرية التي تفيض بالخلق والإبداع. لكن هذه القدرة نفسها تنتهي إلى عدم الاكتمال (عدم الوصول إلى كل ما يصبو إليه الشاعر) حيث إنها تعبر عن النقص الوجودي، لأن كل صورة، وكل إبداع هما تعبيران عن مرحلة من مراحل الوجود الذاتي في الزمان، وكل مرحلة من هذه المراحل تعد تعبيراً عن حياة وموت، أعني عن ظهور صورة معينة يريد تحقيقها الشاعر في الواقع، لكنها مع مرور الزمان تموت وتختفي لتظهر صورة أخرى ستزول بدورها لتحل محلها صورة أخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

فزمانية الشعر الوجودي تحوي في طياتها عملية الخلق والإبداع، ثم الموت ليعود الإبداع من جديد وهذه هي الصيرورة التي تلازم الشعر الوجودي والتي تكشف عن قيمة تتجلى بكل وضوح في ديالكتيك الخلق والموت، الإبداع والإخفاق. وهي فكرة يستعيرها من الفلسفة السارترية التي ترى أن الوجود يحوي في طياته الخلق والموت لماهيات متعددة[13].

من هنا نلاحظ أن بدوي يحلل زمانية الشعر تحليلاً فينومينولوجيا يكشف من خلاله عن وجود مر بالنسبة إلى الشاعر الوجودي، حيث نجد أن الشاعر يستخدم الوعي للكشف عما يكنه باطنه من ألم وأحزان وأفراح وغيرها، فهو ـ في هذا المجال ـ يصارع الزمان ويرمي إلى خلق قيمة معينة تتجاوز ما هو مألوف

ومعروف، وهي عملية ممكنة تتم في الزمان لا خارجه، من ثم تكون طبيعة الشعر الوجودي زمانية، أي إنها خلاّقة، حيث تكشف من الخلق داخل الزمان وليس خارجه.

زمانية الشعر والمصير الوجودي:

فكرة المصير ارتبطت بالشعر الوجودي، حيث نجد أن الشاعر يعاني مصيره في الزمان، فهذا الأخير هو وجوده، لأنه خلال هذه المعاناة يشعر بتوغله في ذاته، بل هو ذاته.

إن المصير الإنساني لا يمكن اكتشافه إلا إذا عاد الشاعر الوجودي إلى الزمان، وإلى تعقله لأنه يترك في وجدانه آثار الأفعال الجزئية التي حققها في حياته، وهذه الأفعال كلها تعبر عن تاريخ وجوده هو، وعن تاريخ الوجود الإنساني. وهي تحمل في طياتها دلالة زمانية. إذ تكشف من جهة عن التوتر في الزمان، ومن جهة أخرى عن وجود مشروع يرمي إليه الشاعر، ويتمثل في محاولة الاكتمال الوجودي في الزمان، فكيف يتم هذا الاكتمال إذا كان الشاعر يعيش التوتر في الزمان؟

أ ـ الزمان والتوتر:

الشعر الوجودي يعبر كما بيّنّا عن الذاتية التي ترادف التغيير والإبداع المستمر، ومن ثمة فهي زمانية ما دامت تحقق ذاتها في لحظات زمانية. والتحولات التي تخضع لها الذات الشاعرة، تفرض عليها تجاوز ذاتها، وهي كلها عمليات تكشف عن مصير ذاتي يكون في الزمان، ويكون أيضاً متعلقاً بإرادة الشاعر وحريته.

فالمصير الوجودي ـ بهذا المعنى ـ يكشف عن الحرية من جهة، وعن الإخفاق من جهة أخرى، لأن الذات الشاعرة أو الشاعر يعيش التحولات الوجودية، فهو في صراع مع ذاته ومع الزمان، من أجل تحقيق ما يصبو إليه (الماهية) وتحقيق هذه الرغبة ليس أمراً سهلاً! لأن التوتر ينتابه في كل مرحلة من مراحل وجوده، فهو بالأحرى تهديد بالتوقف عن ممارسة التحقيق الذاتي. فالمصير

الوجودي الذي يتغنى به الشاعر، هو بالتالي مصير مهدد بالفشل، لأن الواقع الإنسان متعلق بهذا المصير[14].

والشاعر الوجودي يعيش هذا التوتر، لأنه يجهل حقيقة وجوده، ومصيره متعلق بهذه «الوحدة المتوترة» ـ حسب اصطلاح بدوي ـ أعني أن الشاعر في صيرورته الوجودية لا يبقى سجينا لظاهرة معينة، أي إنه يتألم عندما يفشل، أو يسعد عندما يحقق نتيجة من نتائج أفعاله، كما أنه يحب الآخر، ويكرهه ويقلق أمام بعض المشاريع. ويطمئن لبعضها الآخر، ويجازف ويخاطر، ويحس بالأمان في بعض الأحيان، فكل هذه القضايا المتقابلة والمتنافرة ـ التي يعبر عنها الشاعر ـ تشير إلى صراع بينه وبين ذاته، بين ذاته والموضوعات، بين ذاته والذوات الأخرى ـ وهي كلها عمليات تكشف عن المصير الوجودي المتعلق بكفاح الشاعر المستمر، فهي تكشف عن تضحيته وعزلته من أجل تحقيق أكبر قدر من الأفعال الممكنة. ومن هنا يتجلى نوع من الإيثار الذي سيخلق التناقضات، التي يتصف بها الشعر الوجودي أمام إمكانياته، متمثلة في الألم والسرور معاً، وفي الحب الكاره، وفي القلق المطمئن وفي الخطر الآمن، وفي التهابط والتعالي وهي كلها تكشف عن الصراع غير المتناهي الذي هو قدر الشاعر الوجودي[15].

فالتقابل ـ بهذا المعنى ـ هو أساس التعبير الوجودي وهو إحساس يعيشه الشاعر، لأن الوحدة الذاتية تعكس هذا التقابل نفسه. والوحدة لا تعني التوقف عن الإبداع في فضاء الشعر، بل تعني عكس ذلك تماماً، حيث إن كل تغير يحوي هذه الوحدة، هو مركب من تناقض بين مقولتين. ونتيجة لهذه الوحدة يبقى التوتر مستمراً، فطابع الوجود الذي يعبر عنه الشاعر ـ هو التوتر في الزمان. الذي يكشف عن مصير تسوده الصدفة، أي إن الشاعر لا يستطيع معرفة نتائجه مسبقاً، أو التنبؤ بها.

وجهل الشاعر بما سيكون عليه وجوده في الزمان هو كشف لحريته، لأنه لا يتوقف عن البحث وعن التغيير وعن التساؤل وعن الإبداع، فهو يتجاوز لحظاته الزمانية محاولاً في كل مرة الانتصار عليها وعلى ذاته، من خلال ما يكتبه وما يقوله وما يستشعره.

وقد وظف هذه الفكرة الفيلسوف الوجودي سارتر، حيث يذهب إلى الاعتقاد

بأن الوجود مصاحب للتوتر، الذي يكون في الزمان[16]. فالمصير الوجودي هو مصير مقضي عليه بالمعاناة والقلق والإخفاق، هذا إذا نظرنا إليه من الوجهة السلبية. أما من الناحية الإيجابية فإنه يكشف لنا عن اكتشاف الشاعر لذاته، وحركاتها الدائمة التي لا يمكن أن تتوقف. وهذا يعني أن الشاعر يعيش حالة ملاشاة دائمة للحاضر، وشروع مستمر نحو المستقبل، فهو يعبر عن ماضيه وحاضره من خلال المستقبل، فهو يكشف عما هو موجود قصد الرفض والثورة والتجاوز والإبداع.

الخاتمة

إن آراء بدوي النقدية تكشف كلها عن محاولة تجاوز الشاعر للعالم والأشياء، حيث يجعلهما مواضيع للنظر والتأمل عكس الرجل العادي الذي يغوص في وسطها، ولا يفرق بينها وبين ذاته، من ثمة فهو يؤكد حريته وهذا ما يجعل الشاعر ناقداً لذاته أيضاً، لأنه يعرفها على أساس أنها غير الوجود الذي فرض عليه من طرف الغير وأنه أيضاً غير الوجود الضروري أو المقدر.

إن تحول الوعي إلى ذات أو آنية عند بدوي يعني أنه مستقل عن الموضوع والاستقلال يعني قدرة الشاعر على إبداع مخرج لوجوده وللوجود الإنساني كله الذي يتصف بالصراع والمنافسة، كما أنه يكشف عن الاستلاب والاغتراب والتشيُّء، وهي كلها مجموعة من الظواهر تنتاب الذات الإنسانية الشاعرة في تجربتها مع الحياة.

فالمخرج الذي يبحث عنه الشاعر الوجودي هو الفعل والحركة التي يتميز بهما عن الأشياء الثابتة، ولا يكون هذا المخرج إلا بوجود الشاعر في موقف. فبدوي يتحدث عن رد فعل أساسي للوجود القائم ـ هناك ـ الذي يريد ـ الشاعر من خلاله ـ إبراز حريته ـ وإعطائه دلالة ومعنى قصد تغييره.

فالشاعر الوجودي يعبر عن حالته وحالة مجتمعه، فهو يؤدي دوره في إيقاظ الشعور الفردي والجماعي، وفي هذا الصدد فهو لا يكتفي بمخاطبة ذاته وإنما يتجاوزها إلى مخاطبة المجتمع، أو الجمهور، من أجل إعطائه القدرة على تذوق شعره والتأثر به.

إن مخرج تحقيق الذات يكون بواسطة الكلمة التي هي تعبير عن خلق موقف درامي، عن رفع أقنعة، وكشف عن حضور الأصل باستمرار، من وراء الستار، هذا الحضور هو الحرية، الحرية، الحرية!!

الهوامش:

(1) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية الوجودية في الفكر العربي، ط. وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت، 1982 ص111.

(2) مارتن هيدجر: في الفلسفة والشعر، ترجمة د. عثمان أمين ط. الدار القومية للطباعة والنشر ص101.

(3) د.م. معنى الوجودية، دراسة مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت 1967 ص91.

(4) المرجع نفسه ص91.

(5) المرجع السابق ص ص92 ـ 93.

(6) المرجع السابق ص94.

(7) المرجع السابق ص ص120 ـ 121.

(8) المرجع السابق ص ص120 ـ 121.

(9) عبد الرحمن بدوي: الوجودية والإنسانية ص119.

(10) عبد الرحمن بدوي: المرجع نفسه ص126.

(11) سعيد الورقي: لغة الشعر العربي الحديث، مفهوماتها الفنية وطاقاتها الإبداعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1984، ص256.

(12) د. وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت ط. 1990 ص185.

(13) Sartre, L'etre et le Neant. ed. Gallimard. Paris 1958. p359.

(14) Ibid p708.

(15) بدوي: الزمان الوجودي، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955، ص164.

(16) Sartre, Situation I. La Temporalite Chez Faulkner, Paris, ed. Gallimard. 1984. pp71 - 72.

الآداب الغربية في دراسات عبد الرحمن بدوي

د. ماهر شفيق فريد(*)

كالمتنبي، ملأ الدنيا وشغل الناس. وكالمتنبي انقسم الناس في شأنه فريقين أحدهما يرفعه إلى أعلى الذرا، والآخر لا يكاد يقر له بفضل. من الفريق الأول د. طه حسين الذي اعتبره أول فيلسوف مصري، ومن الفريق الثاني جلال العشري الذي عده مترجماً لا مسرحياً، ود. علي جواد الطاهر الذي أخذ عليه أخطاء في تحرير الكتاب التذكاري المهديي إلى طه حسين في عيد ميلاده بأقلام تلاميذه وأصدقائه (دار المعارف)، ود. عبده عبود الذي كتب عن أخطائه في الترجمة من الألمانية، ويظل بدوي بين هذه الأقطاب المتقابلة ينام ملء جفونه عن شواردها، تاركاً للخلق أن يسهر جراها ويختصم. فإذا تكلم قال أشياء من قبيل: «الشعر الحديث تفاهة وأنا الفيلسوف الوحيد»! (انظر ببليوجرافيا الكتابات عن بدوي من قلم كاتب هذه السطور في هذا المجلد).

كالمتنبي، كان مسرفاً في الاعتداد بذاته، حتى إنه في موسوعته الفلسفية التي كسرها على جزأين لم يورد أي فيلسوف عربي سوى نفسه وأستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق. وأغلب الظن أن هذا كان وفاءً منه للأستاذ من ناحية، وشعوراً من

(*) آداب القاهرة قسم اللغة الإنجليزية.

ناحية أخرى بأنه قد أصبح من عالمنا على مسافة مأمونة، في رحاب الله، بحيث لا تُخشى منه منافسة!

ترجم بدوي من الألمانية أعمالاً لجوته وشللر ودورنمات وبرخت، ومن الإنجليزية لبيرون، ومن الإسبانية لثرڤانتس ولوركا، ومن الفرنسية ليونسكو، ولا مجال هنا لتقييم هذه الترجمات فهذا يحتاج إلى فريق عمل من المتخصصين في آداب هذه اللغات، ولست مؤهلاً للاضطلاع بهذه المهمة. حسبي أن أذكر أن ترجمته لقصيدة بيرون الطويلة «أسفار اتشيلد هارولد» لا تلتزم بالأصل في بعض المواضع، وتخطىء فهم النص في مواضع أخرى، وإن تكن قليلة، ثمة مقالة ضافية عن قصيدة بيرون هذه، ومع ترجمة مقتطفات منها، بقلم الدكتور نظمي لوقا في مجلة «تراث الإنسانية» المجلد السابع/4(1969). وقد عارضت الترجمتين على الأصل الإنجليزي فوجدت ترجمة لوقا أدق من ترجمة بدوي وأصدق تمثيلاً لتقنيات بيرون الشعرية.

وعند الحديث عن دراسات بدوي في الآداب الغربية ينبغي أن نأخذ في الاعتبار كتبه الفلسفية لا الأدبية فحسب. إذ كثيراً ما تتقاطع دروب الأدب والفلسفة في عمله، وثمة قطع أدبية رفيعة في دراساته عن أفلاطون وأرسطو وكنت وهيجل وفشته وشلنج ونتشه واشبنجلر وشوبنهور وبرجسون، كذلك ينبغي ألا نغفل كتباً إبداعية من قبيل «هموم الشباب» و«الحور والنور» فضلاً عن ديوان «مرآة نفسي». وتكاد بعض صفحات «الموت والعبقرية» أن تكون أدباً خالصاً، بينما تدنو الفصول الخاصة بأونامونو وكامي وسارتر من كتابه العظيم «دراسات في الفلسفة الوجودية» من وضع الأدب، وهو أمر طبيعي حيث إن هؤلاء الثلاثة كانوا أدباء إلى جانب كونهم فلاسفة.

في «الموت والعبقرية» يعالج بدوي جيته وهيلدرلن وستيفن اتشفيج وماريه بشكرتسف ونوڤالس وموريس دي جيران.

وفي «الفلسفة الوجودية» يعالج بدوي - غير من ذكرت - كيركجور وهيدجر وكارل يسبرز وأورتيجا وبرديائف، وإذ يدنو فصله عن هيدجر من ختام، يطرح بدوي هذا السؤال المروع الذي لا بد أنه قد أقض مضجع كل ذي فكر وحساسية: لماذا كان ثَمَّ وجُودٌ، ولم يكن عدمٌ؟ أجل، لماذا؟.

انظر مثلاً إلى كلمات كيركجور التي يترجمها بدوي من «مذنب أو غير مذنب»، 25 مارس صباحاً، ص86 من الترجمة الفرنسية سنة 1942:

«آه! لماذا كانت تسعة أشهر في بطن أمي كفيلة بأن تجعل مني رجلاً عجوزاً؟! لماذا لم أولد في النعيم؟ ولماذا ولدت لا في الألم وحسب، بل وللألم؟ ولماذا تفتحت عيناي لا لترى الهناء، بل لتغوص في دنيا الزفرات وحدها، دون أن أملك الخلاص منها؟!».

ماذا يكون هذا إن لم يكن أدباً فلسفياً من أعلى طراز؟ (ليس من قبيل المصادفة أن يكلف وجوديون كثيرون ـ جابريل مارسيل مثلاً ـ بكتابة «يوميات ميتافيزيقية»). إن العذاب الرومانسي هنا ـ إذا استخدمنا عبارة الناقد الإيطالي ماريو براتس ـ يتجاور والقدرة العقلية على تشريح الذات والنظر إليها كأنها شخص آخر، وهذا الطابع الشخصي الحميم رد فعل من جانب كيركجور، كما هو معروف، ضد برودة الفكر الهيجلي وشموخه وتعاليه على عذابات الفرد ونشواته. وواضح أن بدوي. ولو أنه لا يذكر هيجل في هذا الموضع، يتعاطف مع الفيلسوف الدانمركي في محنته بحب رجينا أولزن، وشعوره بالذنب وراثة عن أبيه، وتقلبه بين أطوار الحساسية والأخلاق والقداسة، المدارج الثلاثة للحياة الروحية.

وفي كتابه عن «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» (قارن كتاب العقاد في الموضوع ذاته) يتحدث بدوي عن أثر الأدب العربي في تكوين الشعر الأوروبي، والمصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانته، وتأثير القصص العربية في الأدب الأوروبي الحديث، وحديثه هنا أشبه بصور تخطيطية سريعة، أو مشروع بحث مستفيض ينتظر من يعكف عليه أعواماً، بل عمراً كاملاً.

تتوزع دراسات بدوي للآداب الغربية على ثلاثة أجناس: القصة، والمسرحية، والشعر، وفيما يلي مزيد بيان:

1 ـ القصة

في كتاباته عن الفن القصصي ـ وهي ليست بالكثيرة ـ عُني بدوي ببعض قضايا عامة كما عُني ببعض كتاب أفراد.

ففي مقالة له بمجلة «المجلة» (يوليه 1962) يقدم عرضاً لكتاب پيير بواديفر

«إلى أين تتجه القصة؟» (باريس 1962). يرى بواديفر أن القصة في الأدب الفرنسي أخذت اتجاهين: «الأول هو الحكاية الفرنسية الكلاسيكية وتقوم على التحليل النفسي المتعلق خصوصاً بمشكلة الزواج، وأول مثال لها رواية «أميرة كليف» التي شاهدنا لها عرضاً سينمائياً في مصر منذ أسابيع، ويمثلها اليوم قصص مورياك وجاك شردون، والنوع الآخر هو قصة البعث أو الخلق وتبدأ من مارسيل پروست حتى ناتالي سروت».

ويقول بدوي عن كفكا نقلاً عن بواديفر:

«أما كفكا فرجل حافل بالقلق، يمثل عقدة أوديب. فالعالم عنده عالم مثلث: في القسم الأول منه كان يحيا حياة العبيد، وفي الثاني كان يحيا أبوه وحده يتحكم ويأمر وينهي ويغضب، وفي الثالث مكان أحلامه. ومن هذه التجربة راح كفكا يكتب قصصه: فالقصة عنده يجب أن تقرأ كما تقرأ الكتابة المائية في أوراق النقد، والحوادث فيها مجرد علامات وضعها طوال القصة مخرج مسرحي اللامعقول (كذا) فالعالم لا معقول، وعلى القصصي أن يكشف عن هذه اللامعقولية في كل الأشياء والأحياء والأهداف».

وقد أعقب جيل كفكا وبروست جيل آخر خاض غمرات الصراعات السياسية لعصرنا ومشكلاته الأخلاقية (مالرو، سارتر، كامي). وهناك الاتجاه العدمي لفردنان سيلين، واتجاه الرواية الجديدة عند ناتالي ساروت وغيرها.

ومن كتاب القصة الذين اهتم بهم بدوي الروائي السويسري شارل فردينان رامو (1878 ـ 1947) صاحب رواية «الرعب في الجبل» (1927) وهي قصة حب وآلام، قصة الكفاح الدائم بين الإنسان والطبيعة ممثلة في الصراع بين الرعاة والجبل، الجبل الذي سينتصر دائماً لأن له إرادته الذاتية وخططه الخاصة مهما فعل الإنسان».

ولرامو أيضاً شعر ومقالات ويوميات وأقاصيص، ويورد بدوي في مطلع مقاله ـ من يومياته هذا المؤرخ في 7 نوفمبر 1896، إذ رامو دون العشرين:

«ولدت فروقاً سريع التأثر إلى درجة مفرطة، وأدنى شيء يخيفني، وأدنى شيء يجرحني، وإذا وجدت في مجتمع ناساً أعرفهم معرفة قليلة فإني أشعر

بالضيق وأفقد رباطة جأشي، وأحس بأني موضوع للسخرية، وأنا شديد الخوف من السخرية بي، على الرغم من تظاهري بعدم المبالاة. والفكاهة حتى لو كانت بارعة بريئة تكفي لتخرجني عن طوري. ومن هنا كان موقفي لا يحتمل، فأجول كئيباً مغموماً صموتاً، لا أجيب على الأسئلة التي توجه إليّ ويحسب الناس أني أبله بغير تهذيب.. ولكن الطموح يستبد بي، فعندي شعور بقيمتي وأتألم من كون الآخرين لا يلحظونها».

إنه نفس المنهج الذي يتبعه بدوي إذ يستمد مادته من التشريح الذاتي القاسي لموضوعه، فالكاتب هنا قد انقسم إلى شخصين: أحدهما يعاني والآخر يراقب، أو قل إن الأنا شخص آخر، بعبارة رينو، ومن قبل رينو كتب أبو العلاء العظيم:

مهجتي ضد يحاربني أنا مني كيف أحترس

2 ـ المسرح

كتب بدوي مقدمات لكثير من الأعمال المسرحية التي ترجمها، وتشغل ترجمته لمقدمة «فاوست» لجوته كتاباً كاملاً، على حين تستغرق المسرحية ذاتها كتابين آخرين، وهو يفيد من إلمامه بعدة لغات في توسيع رقعة إشاراته، ورؤية العمل المنقود في منظوره التاريخي، وإحلاله في مكانه الصحيح بين سائر الروائع.

ومن القضايا التي أدلى فيها بدلوه قضية مسرح العبث (لا أحب كلمة اللامعقول) التي شغلت الحياة الثقافية المصرية في مطلع الستينيات، إذ نُقل عدد من مسرحيات بكت ويونسكو إلى العربية، وقدمت على خشبة مسرح الجيب وغيره، وكتب توفيق الحكيم «يا طالع الشجرة» و«رحلة قطار»، وورط الكاتب الساخر أحمد رجب عدداً من النقاد في مسرحية «الهواء الأسود» المختلقة، وانشغلت المجلات الثقافية ـ «المسرح» و«الشهر» و«المجلة» وغيرها ـ بترجمة أبحاث مارتن إسلن وسائر نقاد هذا التيار المسرحي. وكما وقف بدوي بصلابة ضد الشعر الجديد، وقف أيضاً ضد التجارب الطليعية المسرحية.

ففي مجلة «المجلة» (مارس 1963) كتب تحت عنوان «كارثة اللامعقول» يعجب أن تغدو فرنسا ـ بلد العقل الواضح المتميز والوضوح الديكارتي ـ موطن اللامعقول في المسرح، ولكنه يستدرك قائلاً: إن العجب يزول إذا أدركنا أن دعاة

اللامعقول ليسوا فرنسيي المولد: فيونسكو من رومانيا، وبكت أيرلندي، وآداموف روسي، وآرابال إسباني، وجورج شحادة لبناني، وبانجيه سويسري، وجلدرود بلجيكي، ويفرق بدوي بين الإحساس بالبعث لدى هؤلاء الكتاب والإحساس به لدى كامي، فاللامعقول عند كامي هو في الوجود نفسه، **لا في التعبير**. أما عند أولئك فاللامعقول هو في التعبير عن الوجود.

وإذ يرد بدوي تيار العبث إلى أصوله الفلسفية عند استيفان **لوباسكو** (وهو صديق ليونسكو، وروماني مثله من الطارئين على باريس) يورد **مقتطفاً** من إحدى مسرحيات يونسكو لكي يدلل على «عبث» هؤلاء الكتاب، **يقول بدوي**: «نراه في مسرحية «المغنية» يجري حواراً من ألفاظ، وحروف ليس لها أي معنى، تشبه تماماً تعويذات تحضير الجان في كتب السحر والحروف العربية، يمكن **تعريبه على** النحو التالي:

السيد مارتان: يا هيكوش كيكوش ميكوش!

السيدة مارتان: القط نط حط بط!

السيد مارتان: كرشنالوب، كرشنالوب، كرشنالوب!

السيدة مارتان: بابا هابا جابا! البابا غابه! البابا ما غابه!

السيد مارتان: شغل! بغل! بغل!

السيدة مارتان: آيو، آيو، آيو!

السيد مارتان: ح ث غ خ، ط هـ ش ع!

السيدة مارتان: دو، ري، مي، فا، صو، لا، سي!

السيد مارتان: قال القمح للكرنب، وقال الكرنب للطعمية!

السيدة مارتان: (وهي تحاكي القاطرة): بف، بف، بف، بف، بف، بف، بف، بف، بف، بف!!

وفي نفس «المجلة» (عدد مايو 1963) يقدم بدوي ـ توخياً للعدل ـ الوجه الآخر للعملة، أو «دفاع اللامعقول عن نفسه» فيعرض، مع مقتطفات سخية، مسرحية يونسكو القصيرة المسماة «مرتجلة الألما» شارحاً أنه فيها «يوضح موقفه من نقاد مسرحه بطريقة جامعة بين السخرية والتناقض، وقد كتبها في سنة 1955، وعنوانها مأخوذ من المسرح الذي عرضت فيه وهو «استوديو الشانزليزيه» بالقرب

من جسر الألما في باريس، ويذكرنا أيضاً بسالفتين لها هما: «مرتجلة فرساي» لموليير و«مرتجلة باريس» لجيرودو».

هذه المحافظة الذوقية التي يتسم بها بدوي إزاء بعض الجديد ـ غدا بكيت ويونسْكو الآن من الكلاسيات المحترمة ـ يشاركه فيها أساتذة فلسفة آخرون، ممن كتبوا عن مسرح العبث: زكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، وإن يكن من منطلق مغاير، أكثر عقلانية وأحرص على توخي الموضوعية. وربما كان أبلغ دفاع عن التيار نظرياً، قد تجسد في كتيب يوسف الشاروني القيّم «اللامعقول في الأدب المعاصر» (1969). يرد الشاروني مفهوم اللامعقول إلى أصوله الفلسفية والنفسية، ويتتبع جذوره في التراث الغربي والعربي على السواء، ويقدم تعريفاً لا غنى عنه بالتجارب الحداثية لبدر الديب وعباس أحمد ومنير رمزي وغيرهم في النصف الأول من هذا القرن، ونبرة الشاروني هادئة تخلو من انفعال بدوي واتجاهه الرؤيوي المنذر بنهاية الأشياء Apocalyptic، إذ يكتب عن «كارثة» اللامعقول وهي على أقصى تقدير إحدى أزمات الفكر والحضارة الكثيرة في قرننا، وكأنما أعمال بكت ويونسكو جائحة Cataclysm من نوع الزلازل والبراكين والسيول والحرائق، إنما هي في الحقيقة عرض لا علة.

3 ـ الشعر

استأثر الشعر بالنصيب الأكبر من اهتمام بدوي لأنه تاج الفنون القولية من قديم من ناحية، ولأن بدوي ذاته شاعر من ناحية أخرى (كان بدء تعرفي على شعره من خلال ترجمة ج آربري الإنجليزية لإحدى قصائده، كما نشرت له مجلة «الشعر» تحت ولاية الدكتور عبده بدوي بعض قصائد، انظر مثلا عدد يناير 1980). ويأتي الشعر الألماني في طليعة اهتماماته ولكنه لا يغفل شعر إسبانيا وفرنسا. ومن اللافت للنظر أنه لا يكاد يكتب عن الشعر الإنجليزي، ويتجاهل الشعر الأمريكي تجاهلاً شبه تام، باستثناء إشارة إلى قصيدة پو «الغراب» كما سيرد.

وأهم أثر خلّفه بدوي في هذا الميدان هو كتابه المسمى «في الشعر الأوروبي المعاصر» (1965) الذي يجمع مقالات كتبت عبر عدد من السنين، يغلب عليها الإيجاز وما وصفته بالطابع التخطيطي Sketchy لكثير من كتاباته، ولكنها في

مجموعها تتآزر على رسم لوحة واضحة المعالم لشعر ثلاث لغات، فضلاً عن تناولها عدداً من القضايا النقدية، ونظريات الشعر والموسيقى لدى عدد من المفكرين.

يضم كتاب «الشعر الأوروبي المعاصر» دراسات عن رلكه في مصر، وقصيدة «خبز وخمر» لهيلدرلن، وترجمة لقصيدة لوركا «مرثية مصارع الثيران إغنسيو سنشت مخياس»، ومقالتين عن سان جون پرس، وثلاث مقالات عن جان كوكتو شاعراً وناقداً، وعرضاً لآراء كلوديل وسنتيانا ونتشه وشوبنهور في الشعر، وعرضاً لآراء هيجل وشوبنهور ونيتشه وهرمن كوهن واشبنجلر في الموسيقى، وحديثاً عن الشاعر التعبيري الألماني جوتفريد بن، وهو مثل فردنان سلين الذي أسفلنا ذكره. وهو طبيب خاض غمار الحرب واكتوى بنارها وعرف بشاعتها في الخنادق بين الفئران والبرد والرطوبة ورائحة الموت، ومن ثم غلبت على عمله نزعة عديمة قانطة سوداء، وانقشاع أوهام عن كل إيمان بخيرية الإنسان ونبله ورفعته.

وفي نهاية الكتاب أربع مقالات تعلو فيها نبرة النقد للاتجاهات الحداثية والطليعية، وتستبين محافظة بدوي الأساسية، وعناوين هذه المقالات كافية للدلالة على مضمونها: «ما هو الشعر الحديث حقاً؟» «حين يصبح التجديد هراء» «الكلاسيكي المعاصر» «حتى أشد المجددين يلتزمون الوزن والقافية». ولا ريب في أن بدوي محق حين ينعى على شعابذة الدادية والسريالية تنكرهم لكل منطق، وافتقار عملهم إلى الاتساق الداخلي. إنه يهاجم هانز آرب، كما يهاجم أويجين جومرنجر (شاعر ألماني ولد في 1925)، فيترجم له قصيدة مجرد حروف وأصوات، وإن كانت تدل بعض كلماتها على معان باللغة الإنجليزية، ولكنها في لغتها الألمانية لا تدل إلا على مجرد مقاطع وحروف وأصوات، رتبت ـ مطبعياً ـ بشكل هندسي يؤلف أقواساً ومنحنيات هكذا:

و

بو

بلو

بلو بلو

بلو بلو بلو

بلو بلو

بلو

بو

و

سو

شو

شو شو

شو شو شو

شو شو

شو

سو

و

و

جو

جرو

جرو جرو

و جرو جرو جرو

جرو جرو

جرو

جو

و

لو

فلو

فلو فلو

فلو فلو فلو

فلو

ويعلق بدوي ـ محقاً ـ أن في هذا النموذج ما «يكفي للتدليل على ما عسى أن ينتهي إليه مثل هذا «التجريب» ـ التخريب ـ الشعري الذي يزعم أصحابه أنه الغاية في التجديد! ويا ويح الإنسانية إن انتهى بها «التجديد»إلى هذه الألاعيب الهاذية!».

على أنه يسرف في المحافظة حين يلزم الشاعر بالوزن والقافية، الوزن،

أجل، على الأقل بمعنى من المعاني، أما القافية فقد سبق أن تحرر منها شكسبير ذاته في مسرحه الشعري وهاجمها شعراء لا يقلون قدراً عن ملتن ناظم الشعر المرسل، وغيرهما، للقافية مكان لا شك فيه في فن الشعر ـ أو علمه ـ ولكنها ليست شرطاً لازماً ملزماً: de rigueur

يبقى تحفظ: إنه رغم اتساع رقعة هذه الدراسات وما تتميز به من لوذعية وجاذبية فإنها تظل شذرية لا تفي بغرض القارىء المتعمق (من ذا يستطيع الآن أن يكتفي بقراءة مقالتي العقاد القديمتين عن كانط؟ ومع ذلك فقد كانتا هما اللتين أفضتا بمفكر كعثمان أمين إلى اكتشاف ذلك الفيلسوف). لقد جاوزنا موسوعية بدوي ـ كما جاوزنا موسوعية العقاد ـ وظهرت أجيال جديدة من الأساتذة الجامعيين والباحثين الأكاديميين والنقاد والأدباء تستطيع أن تخطو ـ بل خطت فعلاً ـ أبعد مما مضى إليه بدوي. انظر مثلاً إلى مقالات بدوي في هذا الكتاب عن الشعر الألماني الحديث وقارنها بكتاب دارس من جيل تال، يقر لبدوي بالأستاذية، هو الدكتور عبد الغفار مكاوي، صاحب كتاب «لحن الحرية والصمت» (سلسلة المكتبة الثقافية). إن مكاوي ذلك العالم النحرير والمترجم القدير والدارس المتفاني أكثر تواضعاً، وأشد اعتدالاً، من بدوي، وهو يعادله معرفة بموضوعه، وقدرته على نقل الفكر والإبداع الجرماني إلى لغة الضاد. ومقالة بدوي عن هلدرلن تغدو مجرد مدخل لكتاب كامل عن ذلك الشاعر الفاتن من تأليف مكاوي، صدر في سلسلة «نوابغ الفكر الغربي» (دار المعارف). ولا حاجة بي إلى أن أذكر القارىء بكتاب مكاوي العمدة «ثورة الشعر الحديث» بجزئيه، ولا بترجماته لقصائد برخت.

أو قارن مقالتي بدوي عن سان جون پرس بمقالة إضافية كتبها متخصص في الأدب الفرنسي ـ الدكتور أنور لوقا ـ في مجلة «المجلة» (يونيه 1962) عقب حصول الدبلوماسي الفرنسي ألكسي سان ليچيه المولود في جزيرة جواديلوپ المدارية بالمحيط الأطلنطي قرب كوبا على جائزة نوبل في 1960، إن بدوي في أولى مقالتيه يؤثر الطريق السهل، طريق أقل مقاومة أو ربما لا مقاومة على الإطلاق، فيعمد إلى ترجمة قوائم كاملة من الصور الشعرية عند پرس (على امتداد أكثر من صفحتين) دون تحليل ولا تعليق (يقتضي الإنصاف أن أقول إنه فعل شيئاً

من ذلك في مقالته الثانية). أما أنور لوقا ـ أستاذ الأدب الفرنسي المتمكن ـ فيقدم عرضاً وافياً على امتداد أربع عشرة صفحة من «المجلة» لحياة پرس وعالمه الشعري وتطوره من ديوان «مديح» إلى «أناباز» (ترجم إليوت هذا الديوان إلى الإنجليزية) إلى «منفي» إلى «أمطار و ثلوج» إلى «رياح» إلى «وأنت أيتها البحار..» إلى «تأريخ».. وعلى امتداد هذه الرحلة الشعرية يحلل أنور لوقا مقولات الفكر الپرسية، ونمط حساسيته، وأساليبه التعبيرية في الأداء اللغوي. هذه مقالة مشبِعة مشبَعة على نحو لا يتحقق في اسكتش بدوي المتعجل القصير.

وعرضاً أذكر أن ثمة مقالة عن پرس بقلم أستاذة أخرى للأدب الفرنسي، فقدناها في قمة عطائها، هي الدكتورة سامية أسعد وذلك في كتابها «في الأدب الفرنسي». ولكن مقالتها ـ إذا صح التعبير ـ أليفة مروضة مُدّجنة tane لا تثير فكراً ولا توقظ شعوراً، إنها أكاديمية بالمعنى السيء للكلمة، هادئة إلى حد الفتور. ويبقى، بطبيعة الحال، أن أهم نقل لبرس إلى العربية هو ترجمة أدونيس ـ ذلك الشاعر الكبير والمنظر الأكبر ـ لـ«ضيقة هي المراكب..» على صفحات مجلة «شعر» البيروتية، وغيرها.

ويورد أنور لوقا في صدر مقاله هذه الكلمات الملهمة لبرس عن طبيعة الشعر ووظيفته. وهأنذا أسوق طرفاً منها ـ رغم طول المقتطف ـ لأنها جديرة أن تغدو دستوراً لكل ناظم للقريض في عصرنا، ونبراساً تتطلع إليه الأعين حين تغشيها الأضواء الزائفة أو تخمد بريقها ألفة العادة والتكرار.

يقول برس في خطاب حصوله على جائزة نوبل، والضمير في أول كلامه عائد على الشعر: «الحب بيئته، والتمرد شريعته، ومكانه كل مكان، حيثما يسبق الأمور، ومع ذلك فهو لا ينتظر جزاء من منافع العصر، إنه إذ يستمسك بمصيره الخاص، وإذ يحرص على حريته الأصيلة، واستقلاله عن كل مذهب سياسي، إنما يعرف لنفسه أنه مساو للحياة ذاتها، الحياة التي ليس عليها أن تبرر إلا نفسها، وفي ضمة واحدة، كأنها قصيدة واحدة كبيرة حية، يحتضن الشعر في الحاضر كل الماضي والمستقبل، يحتضن ما يمس واقع الإنسان وما يفوقه معاً... الشاعر يتصل اتصالاً تاماً بما هو موجود، فيقدم لنا بذلك للجميع طرافة أن يعيشوا هذا

العصر الهائل! لأنها ساعة عظيمة فريدة لا تعوض، ساعة يعي الإنسان نفسه وعياً جديداً، وإلا فلمن ننزل عن شرف المثول في عصرنا؟ . . . ليست المأساة في التبذل ذاته، بل إن مأساة العصر الحقيقية هي في هذا البون الفاصل الذي ندعه يزداد بين الإنسان الزمني والإنسان المعنوي غير المقيد بقيود الزمن. . . وواجب الشاعر - وهو الذي لم ينقسم على نفسه - أن يشهد بيننا بازدواج سعي الإنسان؛ بذلك يرفع أمام الروح مرآة مرهفة تبادر إلى التقاط إمكانيات البشر الروحية، بذلك يبين في حاضر العصر وضعاً بشرياً أجدر بالإنسان الأصلي، بذلك يوفق بمزيد من الجرأة بين النفس الجماعية في تكتلاتها الشعبية الحديثة وسريان الطاقة الروحية في العالم».

ويطوي المرء صفحات كتاب بدوي - راضياً أو نصف راضٍ - وقد بقيت أشياء منه في الذاكرة. ما زلت حتى اليوم - وقد اشتريت نسختي في 1972 - تطارد خيالي بعض الأبيات التي يترجمها بدوي هنا، وذلك في أغرب اللحظات وأبعدها عن التوقع: «الملاك هرتبيز» (كوكتو)، «قلبي زاره حرف صائب غريب» (سان جون برس)، «كان الهواء أزرق كحزمة ملابس مريض يخرج من المستشفى» (باسترناك)، «المصباح الأصلع يخلع باشتهاء جوارب الشارع السوداء» (ماياكوفسكي). هذا شعر حق، مهما أغرب وجافى المنطق الصوري أو منطق الحياة اليومية، لأنه يمس مناطق غائرة من أعماق النفس أبعد منالاً من العقل.

يعلق بدوي على بيت ماياكوفسكي هنا بقوله:

«العناصر هنا متباعدة، لكنها بارعة التلفيق: فأين نور المصباح («الفانوس» الذي يضيء في الشارع) من الجوارب؟ وأين فكرة النور من الصلع؟ ولكنها في مجموعها تكوّن تشبيهاً رائعاً يهز النفس بغرابته ومفارقاته».

وهذا حق، والواقع أن بدوي يكون أجزل ما يكون نفعاً، وإرشاداً للقارىء، حين يجمع بين الترجمة والتعليق بما يضيىء النص المترجم وينير للقارىء زواياه وخباياه. خذ مثلا ترجمته لرائعة لوركا «مرثية إغنيسو» (للقصيدة ترجمة أخرى بقلم د. أحمد هيكل على صفحات مجلة «الشعر» وترجمات عربية أخرى) ومطلعها:

في المساء، الخامسة!

دقت الساعة ضبط الخامسة

وأتى الطفل بفرش أبيض

في المساء، الخامسة.

سلة الكلس أعدوها له

في المساء، الخامسة.

لم يكن سوى موت وموت

في المساء، الخامسة

أذرت الريح فراصاً من قطن

في المساء، الخامسة.

نشر الأكسيد بلورا ونيكل

في المساء، الخامسة.

واضح هنا استخدام السطر المتردد أو المتكرر refrain، ويوجه بدوي النظر إلى دلالته وتأثيره فيقول:

«في هذا القسم تتردد هذه الجملة الرهيبة: «في المساء، الخامسة!» وهي الساعة التي خدع البطل فيها الشهيد. وإنها لتذكرنا بالترديدة الرهيبة التي في قصيدة «الغراب» لإدجار ألن بو E.A.poe الشاعر الأمريكي الغريب، ونعني بها «كلا، أبدا» nevermore، وتعلو نبرة الحزن إلى القمة حين يقول الشاعر «إنه لم يكن ثم سوى موت وموت، في المساء الخامسة»! وإن هذا القسم كله كأنه قطعة موسيقية، بالغة الحزن من نوع «أحزان» شوبان».

هذا نقد ملهم، يعتمد على ذائقة مرهفة وعلم غزير لا بسائر الآثار الشعرية فحسب، وإنما بالموسيقى أيضاً. ولا عجب فالشعر موسيقى سائلة، كما أن العمارة موسيقى متجمدة.

وأحدث ما أخرج بدوي من دراسات في الآداب الغربية كتابه المسمى «الأدب الألماني في نصف قرن» (يناير 1994)، وعنوان الكتاب مضلل إذ هو لا يتناول الفترة الزمنية المشار إليها إلا في مقدمة لا تجاوز سبع عشرة صفحة، بينما

يكسر باقي الكتاب (354 صفحة في مجموعه) على الشاعر رلكه. ولا اعتراض على هذا فهو كتاب قيّم يعرفنا بشاعر كبير، ولكن لم لا تقال الحقيقة على الغلاف؟ ربما يكون المؤلف أو الناشر قد شعرا ـ لأسباب تجارية ـ أن فرص مبيع كتاب يحمل العنوان العريض «الأدب الألماني في نصف قرن» أفضل من فرص تسويق كتاب عن شاعر فرد لا يكاد يعرفه سوى قليلين.

يقول بدوي في مقدمته: إن الأدب الألماني في الربع الأخير من القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن توزعته ثلاثة تيارات رئيسية هي: النزعة الطبيعية، والنزعة التعبيرية، والنزعة الرمزية الصوفية، ويتطرق من هذا المدخل إلى دراسة شاعره المختار فيحدثنا عن حياة رلكه وشعره، وعلاقته بالأميرة ماريه تورن وتاكسس، وزياته لمصر، وتنقلاته بين إسبانيا وباريس وألمانيا،وحبيبته المجهولة، وعمله وحياته إبان الحرب العالمية الأولى، وسفره إلى سويسرا،وانتقاله إلى قصر ميزوت الذي سيصير مقره الثابت حتى وفاته، ومرضه والعواطف التي هبت على حياته،وعلاقته الأخيرة وكانت بسيدة مصرية (نعمت علوي بك! لا أقل) ثم نهايته.حياة قلقة معذبة، لكنها أخرجت لنا «مراثي دوينو» و«سوناتات أورفيوس» الخالدة، فضلا عن «دساتير مالتي لوردز برجه»، كان رلكه كما يصفه بدوي «شاعر الفقر والموت» وقد تحتم عليه ـ كما تحتم على كل شاعر كبير ـ أن يدفع ضريبة نبوغه: أن يجرب آلام تحويل الدم إلى حبر، على حد تعبير إليوت.

يستطيع امرؤ مثلي جاوز الخمسين ويخطو نحو الستين أن يكتب اليوم عن بدوي بحياد نقدي، وتباعد يطمح إلى بلوغ الموضوعية، لكن الأمر لم يكن كذلك حين اشتريت نسختي من«دراسات في الفلسفة الوجودية» عام 1964، وأنا في العشرين! آنذاك كان كل كتاب جديد، مؤلفاً أو مترجماً، يقرؤه المرء لبدوي كشفاً جديداً وتجربة تهز من الأعماق، ـ من غيره ـ في جرأته الفكرية كان يمكن أن يطمح إلى إنشاء فلسفة لـ«الزمان الوجودي» تسامت فلسفة هيدجر العظيم؟ لقد تساءل «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟»، وألقى الضوء على الجانب الذي ظل مهمشاً ومسكوتاً عنه من التراث: الإلحاد في الإسلام، وشخصياته القلقة، وشهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، وشطحات الصوفي أبي يزيد البسطامي، وأبي حيان التوحيدي المفكر الوجودي في القرن الرابع للهجرة. عبد الرحمن بدوي هو الذي

قدمنا إلى نداءات نيتشه النارية «عيشوا في خطر، ابنوا مدنكم قرب بركان فيزوف. أرسلوا سفنكم إلى بحار مجهولة». وقدمنا إلى تشاؤمية شوبنهور وكراهته للمرأة (ما أسهل أن يتحول حرمان المراهق من الجنس الآخر إلى كراهية له!). وقادنا إلى فكر الدورات التاريخية عند اشبنجلر ورثائه لاضمحلال الغرب، وهي نغمة حزينة أسيانة تلقى هوى في نفس المراهق، في غمرة عذابات الشباب الأول، وقنوطه الجنسي، ويقظة الروح والعقل والجسد في مجالات العقيدة والفكر والجنس، كانت قراءة بدوي (إذا استعرت كلمات تنسون) عزيزة كالقبلات التي يتذكرها المرء بعد الموت، وعذبة كتلك التي يطبعها الخيال اليائس على شفاه هي ملك الآخرين، عميقة كالحب، عميقة كالحب الأول، ووحشية بكل الأسى، إيه أيها الموت في قلب الحياة، وأيامنا التي لن تعود!

يرى المرء الآن نواحي قصور بدوي البشرية ـ من لي بنفس غير ذات قصور، كما يقول رينو بترجمة غنيمي هلال ـ وعيوب تأليفه، وافتقاره إلى التواضع ومآخذ على ترجمته، ولكنه يظل قوة فكرية فاعلة في وعينا، بل هو قد جرى منا مجرى الدم في العروق: المتنبي والمعري والجاحظ والتوحيدي من الأقدمين، وطه حسين والعقاد وأمين الخولي من الجيل السابق لبدوي، ومحفوظ ولويس عوض ورشاد رشدي من جيله، ثم إدوار الخراط وأدونيس في فترة لاحقة: هذه هي المؤثرات العربية (إلى جانب مؤثرات غربية أخطر شأناً) التي صاغت عقلي، بل حياتي. من غير بدوي كان يمكن أن ينقل إلى العربية رائعة سارتر من التحليل الفينومينولوجي «الوجود والعدم»؟ من غيره كان يمكن أن يحدثنا عن ربيع الفكر اليوناني وخريفه، وعن فلسفة العصور الوسطى، وعن المثالية الألمانية؟ من غيره كان يمكن أن يقيم باقتدار ومعرفة بالأصول جسوراً بين الفكر الإغريقي والفلسفة الإسلامية والبلاغة العربية؟ بين حازم القرطاجني وأرسطو؟ قلائل، بل أقل القليل. لهذا نظل مع كل التحفظات، وهي تحفظات مهمة وأساسية ـ مدينين له إلى آخر لحظة في حياتنا.



رحلة الحور والنور

(عبد الرحمن بدوي يتحدث عن نفسه)

د. حسين محمد فهيم(*)

«ارتحلوا... انطلقوا أيها الرحالة، فأنتم الآن
غير الأشخاص عند بدء الرحلة»

ت.س إليوت (1888- 1965)

من حين لآخر، أقضي بعض الوقت مع الفلاسفة القدامى والمعاصرين أقرأ مختارات من أعمالهم، وأتأمل الكثير من أفكارهم رابطاً بين الفكر وشخصية صاحبه، وواصلاً بين أحوال زمانه ومسار رحلة حياته. فالحياة - عندي - رحلة. والرحلة حركة وسفر، والحركة فعل وتاريخ، والتاريخ أفكار وأحداث نعيشها عبر الزمان والمكان. وإذا كان البشر من خلق الله. فالفكر والحدث هما من صنع الإنسان.

وعن كلمة الرحلة ذاتها، أوُضِح أنها كثيراً ما تستخدم - مجازاً - لتعكس أو تصف حال النقلة النوعية التي تحدث للأفراد في حياتهم بصفة عامة أو في فكرهم بصفة خاصة، لذا توصف السير الذاتية بأنها «رحلة عمر» وما الأعمال الفلسفية إلا

(*) باحث أنثروبولوجي.

نتاج رحلة الفكر والتأمل، كما أن النظريات العلمية هي أيضاً حصيلة المشاهدة والتجربة. وكما تكون الرحلة واقعية حيث يقوم بها الرحالة فعلاً على أرض الواقع متنقلاً ببدنه من مكان لآخر، معايناً لما يراه، وواصفاً لما يشعر به، يمكن للرحلة أن تكون خيالية أيضاً، ففي الرحلة الخيالية يطلق الفيلسوف أو الأديب أو الشاعر عنان تفكيره لينقله بعيداً عن واقعه وزمان عالمه إلى أماكن أخرى وأزمنة متباعدة، مستوحياً واقعاً أفضل وحياة أكثر إشراقاً، وسواء كانت الرحلة واقعية أم خيالية فقيمتها تكمن في أنها أكثر المدارس تثقيفاً للإنسان وإثراء لفكره وتأملاته عن نفسه وغيره[1].

في إطار هذا الفهم لمعنى وقيمة الرحلة تقدم هذه الورقة إطلالة سريعة على كتاب عبد الرحمن بدوي «الحور والنور» باعتباره رحلة مع الذات وعنها[2]، فهي رحلة يمكن أن نطلق عليها«الرحلة البدوية»، نسبة إلى اسمه، وتشبيهاً له أيضاً بالبدوي المرتحل دوماً[3] وعلى أية حال، فقد رأيت في كتاب «الحور والنور» مسار رحلة سجل بدوي ووقائعها وتأثيرها من خلال رسائل متبادلة بينه وبين سلوى: السيدة اللبنانية التي تمنى أن تكون رفيقة سفرته وشريكة مشاعره. وسواء كانت هذه السيدة شخصية حقيقية أم متخيلة، فقد أحيت سلوى حوار بدوي مع ذاته، كما أضفت قدراً من الرقة والدعة ـ أو الرومانسية بمعنى آخر ـ على أجواء خطاب الرحلة الذي امتزج فيه العقل بالروح، والمكان بالزمان، والذكرى الأليمة بالأمل المرتقب.

وربما كان اختيار رحّالتنا لامرأة ـ في شخص «الآخر» الذي يتحاور معه ـ تحايلاً وذكاء منه لينقل على لسانها ما لا يريد أن يفصح هو به عن نفسه. فالمرأة ـ في رَأيي ـ غالباً ما تكون لديها المقدرة الفائقة على سبر غور روح الرجل والإحساس بحقيقة بواطن ذاته أكثر من شعوره ـ هو ـ بهما. ولعلنا نعلم جميعاً أن المرأة إذا ما اتصفت بشخصية موجبة قادرة على التفاعل، فهي تقوم بدور جدّ عظيم في تجديد وحي المفكر وتشكيل رؤيته لذاته خاصة، وللحياة ودوره فيها عامة. وعن المرأة والفلاسفة، فبقدر ما ينجذبون إليها ـ إلى حد العشق غالباً، والشبق أحياناً ـ فبعضهم ينفرون منها، وكثيراً ما يخشونها. ونقرأ لشوبنهور ـ في هذا الشأن ـ نصيحته بالابتعاد عنها[4].

وأياً ما كان الأمر، فإذا كانت الرسائل المتبادلة بين بدوي وسلوى تفصح عن علاقتهما الغرامية العارمة، إلا أن للفلاسفة رأياً في الحب والزواج: نقرأ لشوبنهور ـ مثلاً ـ رأيه أن الزواج يبلي الحب ويقضي عليه. وربما أدرك مشاهير الفلاسفة ذلك فعزفوا عن الزواج، وإن تزوجوا فهم غير سعداء، بل معذبون. ويبدو لي أن الحب عند الفلاسفة ـ على الرغم من فشل معظمهم في الاستمتاع بأريجه أو جنى ثماره ـ يشكل طاقة عظيمة تتولد معها الأفكار وترتقي بها المشاعر وتعظم الأحاسيس. وقد يجد البعض أيضاً في الحب سبيلاً للهروب ـ ولو لحين ـ من جحيم العقلانية، بتأويلاتها وتعقيداتها، إلى نعيم الروحانية بيسرها واسترواحها. ويبدو أن بدوي من هذا النوع من الفلاسفة الذي يمثل الحب عندهم طاقة دفع، أو هكذا أراد أن يشعر ويعيش في (رحلة الحور والنور) بعض ذكريات الحب جنباً إلى جنب مع آفاق الفكر وحقيقة الوجود.

ولنبدأ حديثنا عن الرحلة بتساؤل يطرح نفسه: لماذا الرحيل وإلى أين؟!.

فيجيب بدوي على ذلك في أولى رسائله إلى سلوى يخبرها فيها بسفره إلى فرنسا لأول مرة مع أنه كان له في أوروبا من قبل «جولات وما كان أطيبها من جولات»، على حد تعبيره[5]. ولكن لماذا فرنسا بالذات الآن؟! يجيب بدوي إنه أراد أن ينتقل ببدنه إلى المكان (ويقصد باريس) الذي سبق له أن انتقل إليه بفكره وروحه؛ «فكما كان للثقافة الألمانية أخطر الأثر في تكوينه الفكري كان أيضاً للثقافة الفرنسية أثرها الذي لا يقل أهمية»[6]. وتوضح سلوى أن اختيار بدوي للذهاب إلى فرنسا ـ بالذات ـ يرد إلى توافق مزاجها الفكري السائد ـ حينذاك ـ والقائم على فلسفة التمرد مع فكره وطابعه الشخصي الذي يجنح دائماً إلى التمرد والعصيان[7]. ويتراءى لي أن اختيار فرنسا بعد جولات أوروبا كانت سعياً من بدوي إلى وحدة ذاته، ففرنسا ـ في ـ ظني تشكل المعادل الموضوعي للمشاعر الانفعالية والأحاسيس العاطفية التي غالباً ما تكون قد كبتت أو حمت ـ إلى حد ما ـ بالعقلية الألمانية، وكأن بدوي أراد أن يمزج في داخله بين أبولو وديونسيس.

ورحل بدوي ـ إذن ـ إلى مدينة النور (باريس) لينمي لديه هذا النوع من الفكر المتكامل، ولكي يتحقق له ذلك فقد أعد عقله، وشحذ روحه لهذا اللقاء؛ «فلا قيمة ـ عنده ـ لأي منظر (أو مكان) ـ بالغة ما بلغت روعته ـ إلا إذا كان في

الروح استعداد لتلقيه، فما أكثر الذين يرحلون ويشاهدون ولكن ما أقل الذين يفهمون ويتأثرون»[8]. ولذا فإن دافع رحلة الحور والنور جاء في إطار رغبة بدوي في الوفاء بواجب العرفان بالجميل لبعض أهل الفكر والفن والعشق من فرنسا وألمانيا، أمثال رينان، ورلكه، وروادان، ونيتشه، وڤجنر، ولامارتين الذين أسماهم بشيوخه الروحيين. ومن فرط ولائه لهم، وعظيم تأثيرهم عليه، سعى بدوي إليهم مجازاً في «رحلة حج» يزور فيها منازلهم ليتفقد آثارهم ويتجول حيث وطئت أقدامهم[9]. وهكذا يتضح أنه كان لدى بدوي دافع داخلي للرحلة وهو التوق لإثراء فكره، واختيار فرنسا بالذات كانت ضرورة بالنسبة له لتأصيل تجربته الوجودية اللاحقة. وكان لبدوي ـ أيضاً ـ دافع خارجي تمثل في واجبه نحو أساتذة الفكر والأدب والفن.

وهكذا بدت لنا دوافع عبد الرحمن بدوي للقيام برحلة الحور والنور، ولكن من أين انطلق ومتى؟! هذا سؤال وإن لم تبصرنا الرسائل بإجابة واضحة عليه، فأغلب الظن أن الرحيل كان من مصر وفي نهاية الخمسينيات أو ربما في بداية الستينيات[10].

ويبدو أن بدوي أراد ـ عن عمد ـ فصل الرحلة عن زمانها، وأن اهتمامه كان موجهاً إلى الذات والمكان. ومع ذلك، أعتقد أن توقيت الرحلة والعزم على القيام بها قد ارتبط بفترة في حياة بدوي أراد فيها الهروب من حال مؤسف أغضبه، وواقع أليم أزعجه، وفكر مضاد آلمه إلى الحد الذي جعله يختم رسالته الأولى إلى سلوى ـ عند بدء الرحلة ـ في عبارة موجزة ولكنها مفعمة بمشاعر الغضب والحزن والوحدة «أعيش في وطني، ووطني منفاي!. تمرح الدنيا من حولي، وكأني أنا وحدي الذي أنوح»[11]. فربما شعر بدوي وكأنه واقع في الأسر، فأراد أن يحطم القيد فانطلق في رحلته هذه ليخلو بنفسه طليقة من مصدر الألم ومبعث الحزن، وليمتع بصره بما يشاهده، وألا يجهد فكره بالتأويل والتجريد[12]. فهل حدث ذلك بالفعل؟!

فلنبدأ ـ إذن ـ صحبة بدوي في رحلته التي تضمنت ثلاث محطات بدأها بفرنسا، حيث القيام بواجب الزيارة لمشاهدة أساتذته الكبار. ففي رسائله المتعددة إلى سلوى ـ من باريس ـ قدم بدوي وصفاً رائعاً للمنازل التي زارها والأماكن التي

تفقدها، والطرق التي طرقها، كما عرّفنا بحكايات وأفكار وأعمال أحبابه من أهل الفكر والفن والعشق. جاء عرضه شيقاً، وأسلوبه ممتعاً، ومضمونه جذاباً لما زخر به من ذكر لمشاعره وأحاسيسه لما أحيته الزيارة من ذكريات. ولقد كشفت - حقاً - رسائل باريس المتبادلة بينه وبين سلوى عن جوانب عديدة من ملامح شخصية صاحب الرحلة وموجهات فكره. ثم يترك بدوي باريس التي قال إنه بقدر ما ينجذب إليها ينفر منها، والتي رأى فيها أرض العفاء، والمدينة التي يقبع الموت في أرجائها[13]. وهنا نتساءل عن طبيعة التفاعل بين بدوي والمكان؛ هل يضفي هو معاني على المكان من ذاته؟ أم إن هذا هو واقع المكان فعلاً؟. ثم يرحل بدوي إلى مزامير الطبيعة في سويسرا عندما أحس بحاجته إلى استرواح أنفاس النعيم على حد تعبيره[14]. أراد بدوي أيضاً أن يستكمل طقوس الزيارة لمشايخه بواجب السعي لمشاهدة شيخه الأكبر نيتشه في سلزماريا، بوادي الانجادين، وأن يصعد ربوة تريش قرب لوتسرن الجميلة ليشعر وكأن روح ڤجنر تبعث من جديد في ألحان تغنيها الطبيعة من حوله. هل يا ترى كانت هذه الألحان تردد في أذن بدوي فكرة (السوبرمان) الذي يشكل التاريخ ويعيد حركته بإرادة القوة؟!

ولعل هذا يفسر لنا المحطة التالية من رحلة بدوي إلى «دمشق إسبانيا»[15]، وهي تسمية تبرز البحث عن الذات الكلية من ناحية، كما تكشف عن سر وقيمة الإبداع الجميل الذي نتج عن تزاوج الروح العربية بالروح اللاتينية. فلقد ملكت إسبانيا كل قلبه، واستشعر فيها بدوي بهزة جديدة لم يحسها من قبل إذ نبهته - على حد قوله - إلى جلال أصوله، فآمن - لأول مرة - بجلال الروح العربية التي أبدعت روائع هذا البلد العجيب. أو بالأحرى جددت هذا الإيمان بعد أن كاد يفقده[16]. وهكذا يعظم تأثير المحطة الإسبانية في رحلة بدوي على فكره، إذ حدث له تحول من الكراهية للروح العربية، التي كانت مشتركة بينه وبين سلوى، إلى الاعتزاز بها والشعور بفرحة الماضي العريق، وخاصة عندما دخل (طليطلة) بين «مواكب الألوان ومواكب الأشجان»[17]. وربما يكمن هنا - أيضاً - سر توجه بدوي إلى دراسة الفلسفة الإسلامية، حضارة ورسالة، في كتاباته الأخيرة خاصة[18].

هذه المحطات لرحلة الحور والنور وإن اختلفت في ظاهرها من حيث قصر

وطول الرحلة في كل محطة، إلا أن العبرة ليست في قصر أو امتداد الرحلة، وإنما في تأثيرها وعمق تجربتها. وأياً ما كان الأمر، فإننا لا نقرأ الرحلة في جزئياتها كوحدات منفصلة وإنما نراها كلاً مترابطاً وإطاراً عاماً تحدث بدوي فيه عن نفسه. لقد بدأ بدوي رحلته قلقاً، متوتراً، حائراً، وساعياً إلى التلقائية والخيال والشاعرية والتحرر من ملل الاستغراق في العقلانية والتجريد، ولكنه أنهى رحلته نهاية إيجابية ومثيرة اكتشف فيها ضرورة وأهمية العودة إلى الأصل. وأن تحظى الروح العربية في فكره وإنتاجه بتقدير يعادل ـ على الأقل ـ اعتزازه بالثقافتين الألمانية والفرنسية. ولعل من الأمور التي استوضحتها وأكدتها رسائل باريس وإسبانيا معاً أن الانفتاح على الثقافات الأخرى يسمح بفتح النوافذ على الآفاق المعارضة دون أن يستحيل إليها محاكاةً أو اقتفاء»[19] وفي هذا الشأن أيضاً، نجد أن بدوي قد تأثر وتعلم من تجربة رلكه الناجحة في التقاء روحه الجرمانية بعرامة نزعتها الصوفية في أتاويه الأسرار من وراء ضفاف المجهول مع روح باريس اللاتينية بنصاعة إشراقها وتفتحها الزاهر على سطح الحياة. وتجدر الإشارة هنا إلى ارتباط فكرة الانفتاح الفكري بالهدى لنور العقل الذي بعثه رينان عند بدوي في إطار تمسكه بالرسالة التنويرية التي هي ولا شك طريق المستقبل[20].

واتساقاً مع تحليلنا للدوافع المختلفة لرحلة الحور والنور وتداعياتها في سبر أغوار الوجدان والكشف عن أبعاده وفاعليته، نجد أنه على امتداد الرحلة ـ في فرنسا وسويسرا وإسبانيا ـ يبرز الفن عند بدوي كقيمة كبرى. ففي باريس تسطع مظاهر تذوقه الفني الرفيع، وإحساساته المرهفة، ومشاعره المتوقدة لروعة الإتقان وجلال الإبداع في أعمال المَثّال رودان. نرى بدوي أيضاً وقد كاد يجثو على ركبتيه في خشوع أمام تمثال فينوس ميلو بمتحف اللوفر. وفي سويسرا، ها هو ذا بدوي يبصر مناظرها الطبيعية بروح شاعرية، وتأمل شارد، وانبهار بجلال المنظر وعظمته. وفي رسائله لسلوى نقرأ له أوصافاً بديعة لكل منظر طبيعي أمعن فيه نظره، وتأمله بقلبه، وتبصره بعقله[21]. وفي إسبانيا عبر بدوي لسلوى عن إعجابه بالموسيقى الأندلسية التي «هزت مشاعره وطرب لها وجدانه لما وجده فيها من نعومة تمس الأغوار الباطنية برقة وحنان»[22]. فلقد حدث في الأندلس تزاوج مبدع بين الروح العربية والروح الإسبانية، الأمر الذي اكتشفه بدوي في رحلته وقدمه كنموذج لروعة وإبداعية تلاقي الأفكار والخبرات وتفاعلها.

وهكذا أوضحت الرحلة عن ارتباط الفلسفة بالفن في التركيبة الفكرية لعبد الرحمن بدوي، شأنه في ذلك شأن مشاهير الفلاسفة. ومع أن أحاديث بدوي في رسالته عن جمال الأشياء التي عاينها قد تناولت ـ أساساً ـ الشكل والأبعاد والتأثير إلا أنها ـ فيما يبدو ـ لا تكوّن في مجموعها منهجاً نقدياً للأعمال الفنية أو تشكّل نظرية في علم الجمال كما هو الحال ـ مثلاً ـ عند كانت أو نيتشه أو سنتايانا وغيرهم. أعتقد أن الحديث عن الفيلسوف (رلكه) والفنان (رودان) والربط بينهما، وأن للزيارة المشتركة لمشاهدة كل من الفيلسوف نيتشه والموسيقار ڤجنر على الرغم ممّا كان بين الاثنين من مودةٍ بدايةً ثم جفاءٍ لاحقاً، أراد بدوي بهما أن يؤكد الصلة الوثيقة والالتقاء الفكري والروحي بين الفلاسفة والفنانين عامة، ولديه خاصة. أليس الفنان ـ كما يتراءى لي ـ غالباً ما يعبر عن فلسفته من خلال عمله الفني، وأن الفيلسوف كثيراً ما يصوغ فلسفته من وحي فنه الفكري، متمثلاً في منهج ورؤية خاصة بذاته وبالعالم كما يراه أو يريده. وأتفق أيضاً مع بدوي في أن الرسالة التنويرية للفيلسوف لا تكتمل إلا بالفن؛ فالفن الذي اعتبره نيتشه ضرورة مكملة للعلم[23] وجد فيه رلكه الخلاص من جزع صخب الحياة خاصة في المدن الكبرى[24].

وكما أبرزت لنا رسائل الرحلة قيمة الفن في فكر رحالة الحور والنور أوضحت أيضاً عشقه للحب، وأفادتنا ـ بوعي أو بغير وعي ـ بشيء عن مكانة المرأة في دنيا صاحب الرحلة. فلقد تضمنت رحلته زيارة لمقبرة غادة الكاميليا، وحجاً (باسمه واسم ليلى)[25] لأطلال مهد الغرام المتوقد بين ألفونس دي لامارتين وجوليا شارل: «فما أروع زيارة الأطلال في نفوس العاشقين»[26]. فالحب عند بدوي ينبع من الحزن لأن الحب ـ في رأيه ـ «أسى على ما فات من شطر للنصفين المتكاملين، ورجاء حارٌ في العود إلى التكامل من جديد»[27]. ويرتبط الحب عنده أيضاً بالجسد. فلجسد المرأة ـ في نظر وفكر عبد الرحمن بدوي ـ سر وسحر تغنّى في رسائله بتأثيرهما عليه وبما بعثا في روحه من إحساس فياض وعواطف ملتهبة جعلته يتمنى عند مثوله أمام تمثال «الصنم الخالد». للفنان (رودان) لو كانت سلوى إلى جواره ليتذوقا معاً جمال هذا العمل الفني الرمزي الرائع الذي «يصور امرأة واقفة ورجلاً راكعاً جاثياً على ركبتيه يقبل بعنف مركز الإشعاع الجسدي في المرأة (أي سرتها)»[28]. هل ـ يا ترى ـ تفيدنا رسائل رحلة الحور والنور أن بدوي يرى جمال المرأة في إغرائها وليس في عقلها أو مكانتها؟!.

ولنقف بُرْهة أمام مطلع واحدة من رسائل بدوي إلى سلوى تساءل فيها عن حقيقة وخصوصية هوية المرأة وصفاتها: ماذا! أألطاف بك مس من الحماقة المألوفة في بنات جنسك؟!، أم هو ما عهدته فيك من افتتان في الدلال؟. أحقاً ـ إذن ـ أن الحماقة صفة مألوفة عند المرأة ، وأن الافتتان وسيلتها الماكرة لإخضاع الرجل، أم هكذا أراد بدوي أن يصرح برأيه الشخصي عن بعض صفات المرأة بما فيها التشكك في قدراتها العقلية بما تتساوى فيه مع الرجل . ويبدو أن بدوي قد اتخذ موقفاً من المرأة وشكل نظرته إليها متأثراً في ذلك بآراء العديد من الفلاسفة والأدباء الغربيين أمثال شوبنهور ونيتشه وجان جاك روسو ومونتي وغيرهم كثيرون ونقرأ لشوبنهور ـ مثلاً ـ رأيه الذي يقول فيه «إنه قد يكون للنساء موهبة عظيمة ولكنها لن تبلغ العبقرية لأنهن ذاتيات وكل شيء فيهن شخصي وينظرن إلى الأمور نظرة ذاتية كوسيلة لمصلحتهن الشخصية»[29]. فالتعامل مع المرأة والثقة بها ـ إذن ـ لعبة خطرة كما فطن نيتشه؛ وأخذاً بهذا الرأي ربما أراد بدوي تجنب هذه اللعبة كليَّة.

ويحق لنا أن نتساءل هنا: هل كشفت رسائل الرحلة كل أمور الحب والعاطفة عند بدوي أو أفصحت عن جزء يسير منه؟ هل حقاً لا يرى بدوي في المرأة إلا جسدها كما نستشف من رسالته التي حررها إلى سلوى عند زيارته لمهد غرام لامارتين وجوليا؟.

كتب بدوي قائلاً: «ودعت العشرين وشارفت الثلاثين، أي ودعت الغرام الطاهر الموحد، واندفعت مرغماً مني في أتاويه الجسد، أصب في كأس الخيبة المبكرة دماء الحواس اللاهثة»[30]. ومع ما يبدو من ارتباط الجسد بالجنس في هذه الفقرة، إلا أن الجنس ـ في رأيي ـ لا يحول دون الحب، كما أنه ليس مساوياً بالضرورة للأغلال؛ فالحب مستويات وهو أساس الروحانيات التي قد تصل إلى حد التصوف.

وفي ختام حديثنا المختصر عن رحلة الحور والنور وما توصلنا إليه من فهم ـ أولي على الأقل ـ لمعالم فكر عبد الرحمن بدوي وتوجهات المعرفة لديه، يواجهنا سؤال مهم وملح عن طبيعة شخصية هذا الرجل وأغوار نفسية هذا الرحالة. عن نفسه صرح بدوي في بداية رحلته أنه شخص احترقت أنفاسه بلهيب

القلق، وغمر حياته الحزن وألمَّ به الهم إلى حد أن تاقت نفسه إلى عبير الموت، الذي رأى فيه شوبنهور أعظم بركة ونعمة للناس. هذه الشخصية القلقة ذات النفس المتوترة والروح الوثابة رأت العالم من حولها حزيناً لانتصار المنفعة على العاطفة وطغيان المادة على الروح.[31]، حزن بدوي على العالم كما حزن على نفسه أيضاً، فأضحى مفكراً حزيناً خشي الناس وآثر الابتعاد عنهم. ومع ذلك تراه يدعو سلوى لتحطيم حاجز الخوف من الناس بتحديهم والتمرد عليهم[32]. وربما يكون موقف الخشية مع التحدي قد أضفى على شخصيته إحساساً بالتميز والتفرد، مثلما ظن نيتشه في نفسه أيضاً. ومع افتراض وجود صفة الاستعلاء الفكري في شخصية عبد الرحمن بدوي إلا أنها لا تمحو ـ مطلقاً ـ رهافة الحس ورقة المشاعر بداخل نفس هذا الرجل الذي عشق الحب، وتغنى بالجمال في جسد المرأة والطبيعة[33]، ومجَّد الفن، ولفظ وحشية الإنسان وقسوته في «مهزلة مصارعة الثيران» بإسبانيا[34].

ولكي تكتمل معالم صورة شخص عبد الرحمن بدوي، فلنتقصَّ معاً ماذا رأت سلوى في خصاله، ففي واحدة من رسائلها كتبت سلوى تخاطبه قائلةً: «أنت الثائر على السكون، النازع إلى الحركة والانفعال، الهائم بالتجديد والزوال»[35]. وفي رسالة أخرى نقرأ معرفتها به وفهمها لدخائل نفسه وطبيعة مزاجه، فتقول له: «أنت الولوع بالمتناقضات، المحب للمفارقات، لأن فيها ذلك الحي الذي ترى فيه أنت سر الوجود الحق، أيها الوجودي المليء بالمفارقات»[36].

وهكذا أزاحت رسائل ومسار (رحلة الحور والنور) القناع ـ ولو قليلاً ـ عن وجه صاحب الرحلة: الفيلسوف عبد الرحمن بدوي.

الهوامش

(1) انظر كتابنا بعنوان «أدب الرحلات: دراسة تحليلية من منظور إثنوجرافي». سلسلة (عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، الكويت، يونيو 1989.

(2) سبق أن قدم الباحث عبد الرحمن أبو عوف مقالاً بعنوان «غربة عبد الرحمن بدوي»: قراءة في «الحور والنور». مجلة القاهرة ـ عدد يناير 1996. ص36 ـ 42.
نظراً لاهتماماتي وكتاباتي في مجال الرحلة والرحالة، اختار لي عبد الرحمن بدوي ـ في مقابلة معه بباريس ـ كتاب (الحور والنور) لقراءته. حدث هذا منذ عشر سنوات تقريباً.

(3) تشير السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي إلى تنقُّله وعمله في عدة بلاد من بينها لبنان ـ ليبيا ـ إيران ـ الكويت. هذا إلى جانب أسفاره ورحلاته ودراسته في ألمانيا خاصة ـ وبلاد أوروبية أخرى. للمزيد عن هذه السيرة انظر مقالاً بعنوان «ببليوجرافيا عبد الرحمن بدوي» مجلة القاهرة، عدد يناير 1996، ص62 ـ 64.

(4) انظر كتاب قصة الفلسفة ول ديورانت، مكتبة المعارف، بيروت بدون تاريخ، ص442.

(5) كتاب الحور والنور، تأليف عبد الرحمن بدوي. دار القلم (بيروت) بالاشتراك مع وكالة المطبوعات (الكويت)، طبعة 1979، ص3.

(6) كتاب الحور والنور، ص4.

(7) كتاب الحور والنور، ص13.

(8) كتاب الحور والنور، ص218.

(9) استخدام بدوي المجازي لمفهوم الحج هنا ربما قصد به رفع منزلة شيوخه الروحيين إلى حد إضفاء صفة القداسة عليهم. ففي خطابه لسلوى عن منازل رلكه في باريس صرح بدوي أنه قد فهم معنى الحج في الدين للمشاعر الفياضة والخشوع الذي واكبه عند أداء الزيارة (ص107).

(10) تشير السيرة الذاتية لعبد الرحمن بدوي إلى أنه عمل مستشاراً ثقافياً ومديراً للبعثة التعليمية في برن عاصمة سويسرا في المدة من مارس 1956 حتى نوفمبر 1958. وفي فبراير سنة 1967 انتدب أستاذاً زائراً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة وفي معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس وظل في عمله هذا حتى مايو سنة 1967. انظر مجلة القاهرة، عدد يناير 1996، ص63.

(11) كتاب الحور والنور، ص هـ.

(12) في خطابه الأول لسلوى من باريس، موضحاً لها الدافع لرحلته، كتب بدوي يقول:
«فما أتيت باريس إلا لأخلو إلى نفسي طليقة من كل طائف أليم وذكرى أسيفة. وما أريد إلا أن أشاهد بعيوني، وأمتع البصر كثيراً والفكر قليلاً. أريد الإحساس الحاد الخالص من كل تأويل فكري، الإحساس المجرد الخالي من كل إدراك أو تعقل. فقد سئمت التعقل والتجريد، فلأدعهما إلى حين» وعندي أن هذه هي الميزة الكبرى للرحلات والأسفار النائية، بل والدانية (الحور والنور، ص7).

(13) يشارك بدوي في نظرته هذه إلى باريس إحساس رلكه بمعنى الموت، يطوف بأرجاء المدينة. فالمدن الكبرى أمر مناف للطبيعة في نظر رلكه أيضاً. ويتفق بدوي أيضاً مع رلكه في وصف باريس التي رآها «عابثة نرجسية النزعة، كأنها فتاة لعوب معجبة بنفسها، وجهها دائماً في مرآتها، فيها الغرور والخيلاء ما يزوّر لها كل ما فيها على أنه النموذج الأعلى والأمثل في كل شيء مهما يكن عظيماً أو حقيراً. بل لا معنى للحقارة والعظمة بالنسبة إليها: فهي تزعم أن كل ما فيها عظيم، وما على المعايير إلا أن تؤخذ منها» (الحور والنور، ص113).

(14) كتاب الحور والنور، ص226.

(15) كتاب الحور والنور، ص253.

(16) كتاب الحور والنور، ص254.

(17) استهل بدوي خطابه إلى سلوى عن مواكب أجداده والفن في طليطلة منشداً: «دخلت طليطة بين مواكب الألوان ومواكب الأشجان.

سهوب من الرمل القاني تتراءى كأنها أمواج من الجمر المتقد.

تتخللها أفواف من الصفرة الكابية في مجراها يسبح الحصى الرقيق.

اتقدي يا سهوب، فقلبي عامر بفرحة الماضي العريق!

واصفرّي يا رمال، فذكرى آبائي الأمجاد تشيع في حاضري الحزين!

وجلجلي يا نهر التاجه، فكم ارتوى منك أجدادي الظماء إلى المجد العالي والسلطان الأثيل!

واشمخي أيتها الأسوار المنيعة، فكم انكفأت دونك أعناق الأعداء!

واتلي سور الماضي أيتها الأحجار والأزقة والأبواب» (الحور والنور، ص285).

(18) انظر مقال أنور عبد الملك «كيف تكون الفلسفة»، مجلة القاهرة، عدد يناير 1996، ص21.

(19) يقول بدوي عن رينان ـ أو الساحر الأكبر كما يسميه ـ إنه بدله بشخص آخر حين أنار له الطريق: «فإذا به يهتف بي: من هنا الطريق! آه كم كان لصيحته الهائلة هذه من أثر حاسم في توجيه كل كياني الروحي لقد أبدلني مخلوقاً آخر لا يهتدي بغير نور العقل» كتاب الحور والنور، ص4.

(20) هنا نجد ربطاً بين تمجيد العقل وتمجيد الطبيعة معاً في طريق التنوير الفكري والنهضة الحضارية.

(21) يذكر بدوي «إن الألحان الأندلسية بمختلف أنواعها هي الأصول الحية القوية التي لا بد من الاستناد إليها في كل تجديد موسيقي مرموق، وهي من نبات روحنا العربية الأصيلة التي ما عرفت كيف تزدهر حق الازدهار إلا في هذه التربة الخصبة، تربة الأندلس، لأنها ذات رحم ماسة بها بطبعها» (الحور والنور، ص260).

(22) انظر قصة الفلسفة ول ديورانت، ص514.

(23) كتاب الحور والنور ص115.

(24) كتاب الحور والنور ص166.

(25) كتاب الحور والنور ص178.

(26) كتاب الحور والنور ص178.

(27) كتاب الحور والنور ص72.

(28) قصة الفلسفة ول ديورانت، ص429.

(29) كتاب الحور والنور، ص165.

(30) كتاب الحور والنور، ص180.

(31) أمام تمثال فينوس ميلو بمتحف اللوفر بباريس كتب بدوي: «وقفت خاشعاً، ولولا خوف الناس ـ ولا يزال عندي هذا الاحتجاز الذي طالما ألفته فيّ يا سلواي! ـ لجَثَوْتُ على ركبتي» (الحور والنور، ص74).

(32) وعن دعوته لتحدي الناس وإزالة هذا الخوف الذي لازمه، كتب بدوي إلى سلوى قائلاً: لست أدري إلى متى نجفل نحن أمام هذه الأوهام التي فرضها علينا الناس ولا نبددها، وندعهم في حياتهم الميتة هذه يتخبطون. دعيني أقُلْ لك إن علينا يقع الإثم في هذا كله ـ نحن أبناء هذا الجيل ـ، فإننا من الجبانة بحيث لم نتحدَّهم، وندعهم يقولون ما يشاءون (الحور والنور، ص16).

(33) في رسالة بدوي إلى سلوى من سويسرا سألها هل تعرفين الجمال الوحشي؟ إنه في الطبيعة كما في الإنسان، قصد هنا المرأة. ومن إسبانيا، وإعجابه بجمال نسائها كتب بدوي إلى سلوى قائلاً: «وأشهد لقد طوفت ما طوفت في مغاني الجمال فما عثرت على مثل هذا القدر المجتمع من الجمال والإغراء». وفي وصفه لإحدى راقصات مسرح الملكة فيكتوريا نقرأ لبدوي هذا الوصف: «ورفع الستار فتبدت غادة تهدف إلى الثلاثين: سمراء وفي سمرتها جاذبية تهز المشاعر هزاً عنيفاً، لعوب وفي تلاعبها ما يحطم وقار الحليم، وصبر الكظيم، مجدولة البدن في نظرة تتوائب من خلاياها أشعة الفجر، سوداء العيون الواسعة البعيدة الغور كأنها المحيط، وقد أحاطت برأسها المستديرة غدائر قصيرة تلمع كما تلمع الفحمة البراقة في قوس قُولتا، وكأنها تستمد من شعورها تلك الكهرباء السحرية الخارقة التي تسري في سائر خلاياها». (الحور والنور، ص258 ـ 259).

(34) كتاب الحور والنور، ص280.

(35) كتاب الحور والنور، ص12.

(36) كتاب الحور والنور، ص240.

بدوي في مرآة معاصريه(*)

ببليوجرافيا مختارة
ببعض الكتابات المصرية والعربية عنه 1939 ـ 2002
(مكان النشر القاهرة إلا إذا نص على غير ذلك)

1939

ـ مصطفى عبد الرازق، نيتشه، مجلة السياسة الأسبوعية 1939.

1940

ـ إبراهيم مدكور، نيتشه، مجلة الرسالة 1940.

1945

ـ د. طه حسين، الزمان الوجودي، الإلحاد في الإسلام، مجلة الكاتب المصري 1945.
ـ د. يوسف مراد، الزمان الوجودي، مجلة علم النفس التكاملي، العدد الأول 1945.

1946

ـ عبد الله العلايلي، الإلحاد في الإسلام، مجلة الأديب (بيروت).
ـ سهيل إدريس، هموم الشباب، مجلة الأديب (بيروت) حزيران 1946.

1960

ـ حبيب الزحلاوي، البدويان في: شيوخ الأدب الحديث، مكتبة نهضة مصر 1960.

1961

ـ فؤاد دوارة، دراسات في الفلسفة الوجودية، مجلة الكاتب مايو 1961.
ـ أنيس منصور، العبث والحضارة والوجودية، مجلة الهلال، مايو 1961
ـ د. إبراهيم أبو عوف، فلسفات ولدت ميتة في بلادنا، مجلة الكاتب، أكتوبر 1961.

1962

ـ فؤاد دوارة، مؤلفات ابن خلدون، مجلة الكاتب فبراير 1962.

1963

ـ الأب جورج شحاته قنواتي، الفلسفة الإسلامية، مجلة المجلة فبراير 1963.
ـ عبد المنعم الحفني، الروح العربي في الأدب والفن، مجلة أدب (بيروت) صيف 1963.
ـ د. زكي نجيب محمود، الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة، مجلة المجلة يوليو1963.

(*) إعداد د. ماهر شفيق فريد وما بعد 1998 د. أحمد عبد الحليم عطية.

1964

- جلال العشري، المترجم اللامسرحي، مجلة المسرح مارس 1964.
- إبراهيم الصيرفي، الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة، من ندوات البرنامج الثاني بإذاعة القاهرة، اشترك فيها الدكاترة زكي محمود، عبد الرحمن بدوي، فؤاد زكريا، مجلة الآداب (بيروت) سبتمبر 1964.

1965

- علي أدهم، ألبرت اشفيتزر وفلسفة الحضارة، مجلة الكتاب العربي 10 يوليو 1965.
- عصام الحلواني، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، مجلة حوار (بيروت) 18، سبتمبر أكتوبر 1965.
- د. يحيى هويدي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، مجلة الكتاب العربي 10 أكتوبر 1965.
- علي أدهم، حول المنهج التاريخي، مجلة الكتاب العربي 10 نوفمبر 1965.
- د. محمود السمرة، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، مجلة العربي (الكويت) ديسمبر 1965.

1966

- بلا توقيع، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، مجلة الهلال يونيه 1966.

1967

- غالي شكري، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي في: ماذا أضافوا إلى ضمير العصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر 1967.

1968

- بلا توقيع، الخوارج والشيعة، مجلة الكتاب العربي أكتوبر 1968.

1969

- د. مراد وهبه، الفكر الفلسفي في جامعاتنا المصرية، مجلة الطليعة ديسمبر 1969.

1974

- نبيل فرج، لقاء مع الدكتور عبد الرحمن بدوي، مجلة الثقافة مارس 1974.

1976

- د. عبد الفتاح الديدي، أساتذتي، مجلة الهلال أغسطس 1976.
- بلا توقيع، نيتشه، مجلة العربي (الكويت) أغسطس 1976.
- نجيب سرور، الشعر بين المفروض والمرفوض، محاورة مع مارتن هيدجر، مجلة الكاتب ديسمبر 1976.

1980

- د. عبده بدوي، هذا العدد من الشعر، مجلة الشعر يوليو 1980.
- د. عبد الفتاح الديدي، الدكتور عبد الرحمن بدوي، مجلة الثقافة نوفمبر 1980.

1982

ـ د. يوسف بكار، عودة إلى قضية الانتحال في الشعر الجاهلي، مجلة العربي (الكويت) أبريل 1982.

1983

ـ صلاح عبد الصبور، على مشارف الخمسين، دار الشروق 1983. وفي الأعمال الكاملة، الجزء 10 أقول لكم عن الشعراء، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992.

1985

ـ د. علي جواد الطاهر، مختصون مؤلفون عن طه حسين ولا يعرفون مؤلفاته جيدا، مجلة الأقلام (بغداد) آذار 1985.

1986

ـ د. أسعد رزوق: الدكتور بدوي وموسوعة الفلسفة، مراجعة نقدية، الناشر العربي، العدد السادس، يناير 1986 ـ ليبيا.

ـ د. يحيى هويدي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، في: نحو الواقع ـ مقالات فلسفية، دار الثقافة والنشر والتوزيع 1986.

1987

ـ بلا توقيع (واضح أن المادة للدكتور يحيى الرخاوي، رئيس التحرير) مقتطف وموقف (يعلق على مقتطف من كتاب عبد الرحمن بدوي عن شوبنهور) مجلة الإنسان والتطور، يناير فبراير مارس 1987.

ـ د. أحمد عبد الحليم عطيه: دور العرب في تقدم العلوم، قراءة في كتاب بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، جريدة عمان 26 مايو 1987.

1989

ـ محمود أمين العالم، هذه الأخلاق الوجودية في: في الثقافة المصرية، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة 1989.

ـ بلا توقيع (افتتاحية) مجلة الهلال أكتوبر 1989.

ـ محمود أمين العالم، الفيلسوف المؤسسة، مجلة الهلال أكتوبر 1989.

ـ محمود أمين العالم، عبد الرحمن بدوي: منطق التوتر مقابل منطق أرسطو، مجلة الهلال نوفمبر 1989.

1990

ـ د. أحمد عبد الحليم عطية، الصوت والصدى: الأصول الاستشراقية في فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1990.

1991

ـ ك.ج. (كاظم جهاد) عبد الرحمن بدوي: الشعر الحديث تفاهة وأنا الفيلسوف الوحيد، مجلة الكرمل (نيقوسيا) العدد 43/ 1991.

1992

- محمود أمين العالم، زكي نجيب محمود، مجلة أدب ونقد مارس 1992.
- محمد حربي: أضواء على فكر وأعمال عبد الرحمن بدوي، الأهرام 1/ 5/ 1992.
- رئيسا جامعتي القاهرة وعين شمس يردان على وزير الثقافة، الأهرام، 1/ 5/ 1992.
- د. عاطف العراقي: المثقفون المصريون يرشحون عبد الرحمن بدوي للتقديرية 15/ 5/ 1992.
- د. نوران الجزيري: بدوي جناح الحرية في الفلسفة العربية المعاصرة 15/ 5/ 1992.
- مديحة رفعت: رسالة ماجستير بجامعة المنيا موضوعها النزعة الإنسانية لبدوي.
- سامح كريم: تخطي الجائزة لمستحقها بدوي يتطلب تعديلات لشروطها 15/ 15/ 1992.

1993

- د. مصطفى النشار، نحو رؤية جديدة للتاريخ الفلسفي باللغة العربية، مكتبة مدبولي 1993.
- محمود أمين العالم، التكوين، مجلة الهلال مايو 1993.
- محمود أمين العالم، حول جوائز الدولة التقديرية: قواعد تنظيمية أم قيم مختلة؟ مجلة الهلال أغسطس 1993.
- ملف عبد الرحمن بدوي من الفاشية إلى الليبرالية: هذا المفكر المؤسسة بقلم ح. س (حلمي سالم)، قراءة في كتابات بدوي السياسية بقلم د. أحمد عبد الحليم عطية، المستشرقون: أباطيل وأسمار بقلم د. عطية القوصي، ببليوجرافيا، مجلة أدب ونقد ديسمبر 1993.

1994

- د. أنور عبد الملك، التكوين، مجلة الهلال مايو 1994.
- د. أحمد عبد الحليم عطية، المعاجم والموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد 63، مايو 1994.
- د. عاطف العراقي، عبد الرحمن بدوي: المكان والمكانة، جريدة الأهالي 16 نوفمبر 1994.
- محمد روميش، ابن عربي، وبلاثيوس، وبدوي، مجلة أدب ونقد ديسمبر 1994.

1995

- محمد إبراهيم أبو سنّة، مع الشاعر الألماني جيته في الديوان الشرقي للمؤلف الغربي في: آفاق شعرية: دراسات، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1995.
- د. مصطفى النشار، عبد الرحمن بدوي مؤرخاً للفلسفة اليونانية، أوراق كلاسيكية، العدد الرابع 1995.
- د. أحمد عبد الحليم عطية، بدوي والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، أوراق كلاسيكية العدد الرابع 1995.

- حسن طلب، من يخاف عبد الرحمن بدوي؟ مجلة إبداع، أغسطس 1995.
- د. مراد وهبة، رؤيتي لعبد الرحمن بدوي، مجلة إبداع أكتوبر 1995.
- محمود أمين العالم، عبد الرحمن بدوي ذلك المجهول، مجلة إبداع نوفمبر 1995.
- د. أحمد عبد الحليم عطية، رؤيتي لرؤيته: كيف نظر مراد وهبة إلى عبد الرحمن بدوي، مجلة إبداع نوفمبر 1995.
- أنيس منصور، مواقف، جريدة الأهرام 5/ 11/ 1995.
- أنيس منصور، مواقف، جريدة الأهرام 7/ 11/ 1995.
- أنيس منصور، مواقف، جريدة الأهرام 8/ 11/ 1995.
- د. مراد وهبة، أزمة مشروع، مجلة إبداع ديسمبر 1995.

1996

- ملف فلسفة المغترب... عبد الرحمن بدوي، كيف تكون الفلسفة؟ بقلم د. أنور عبد الملك، الشاهد الأكبر على مذابح الفلسفة بقلم إسماعيل المهدوي، غربة عبد الرحمن بدوي: قراءة في الحور والنور بقلم عبد الرحمن أبو عوف، دفاع عبد الرحمن بدوي عن القرآن، بقلم وائل غالي، عبد الرحمن بدوي المفكر الغاضب، بقلم شعبان يوسف، ببليوجرافيا عبد الرحمن بدوي، مجلة القاهرة يناير 1996.
- د. عبده عبود، أخطاء عبد الرحمن بدوي في الترجمة، جريدة أخبار الأدب 15 ديسمبر 1996.
- أحمد زين الدين: عبد الرحمن بدوي، تحولات مفكر عربي. جريدة الحياة، لندن، 5 أغسطس 1996.

1997

- محمود أمين العالم، عبد الرحمن بدوي ذلك المجهول في: مواقف نقدية من التراث، قضايا فكرية للنشر والتوزيع 1997.
- حمدي الجزار: عبد الرحمن بدوي وقراءات تلاميذه: جريدة الحياة 22 يوليو 1997.
- الموسوعة الفلسفية العربية (تحرير معن زيادة) المجلد الثالث، أعلام الفكر الإنساني (مادة بدوي) معهد الإنماء العربي، بيروت 1992.

دون تاريخ

- بدر الديب: شهادة - جروح الروح، الأربعائيون (كتاب غير دوري).

برامج إذاعية

- د. عبد القادر محمود، برنامج خاص عن عبد الرحمن بدوي أذيع من البرنامج الثاني (البرنامج الثقافي) بإذاعة القاهرة.

1998

- د. أحمد عبد الحليم عطية: المماثلة والمقابلة، قراءة ثانية في موقف بدوي من المستشرقين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد السابع.

- د. مقداد منسية: عبد الرحمن بدوي مؤرخاً لعلم الكلام (الموضوع السابق).
- د. أبو يعرب المرزوقي: ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية للأستاذ بدوي (وأعيد نشرها في مجلة الدراسات الفلسفية في بغداد).

1999

- ملف دراسات فلسفية التي تصدر عن بيت الحكمة العراق وتضم: رئيس التحرير: عبد الرحمن بدوي عميد الفلسفة العربية في القرن العشرين.
- د. عبد الستار الراوي: من هو عبد الرحمن بدوي.
- د. أحمد عبد الحليم عطية: بدوي والتأسيس الفلسفي.
- د. أمير حلمي مطر: عبد الرحمن بدوي فيلسوف الحضارة.
- د. حسن مجيد العبيدي: دور عبد الرحمن بدوي في الفكر العربي المعاصر.
- د. علي حسين الجابري: عبد الرحمن بدوي ومقولات ابن الطيب البغدادي.
- د. حسن فاضل جواد: الزمان الوجودي.
- د. محمد حسين نجم: مؤلفات عبد الرحمن بدوي.

2000

- فاروق جويدة: ثلاث ساعات مع عبد الرحمن بدوي، الأهرام 23 إبريل 2002.
- يوسف القصير: «أنا.. أنا.. أنا.. أنا.. أنا ومن بعدي الطوفان» سيرة حياتي تأليف بدوي، وجهات نظر، العدد 14 مارس 2000.
- د. أحمد عبد الحليم عطية: مرايا عبد الرحمن بدوي، وجهات نظر، العدد 16 مايو 2000.
- فاروق عبد القادر: إطلاق النار على الجميع، هوامش على سيرة حياة الدكتور عبد الرحمن بدوي، المصور.
- د. أحمد عبد الحليم عطية: عبد الرحمن بدوي من النازية إلى الليبرالية، الأساس الفلسفي للحريّة والديمقراطية، مجلة رواق عربي، العدد 18، القاهرة 2000.

2001

- د. أحمد عبد الحليم عطية: عبد الرحمن بدوي، تحقيق التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القسم الثالث من كتاب الخطاب الفلسفي في مصر، دار قباء، 2001.
- د. سعيد اللاوندي: عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، مركز الحضارة العربية، 2001.

2002

- د. أحمد عبد الحليم عطية: بدوي والفلسفة الألمانية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 6.
- حلمي سالم، وحسن طلب، د. نور مغيث، ندوى ريش في القاهرة، مارس 2001.
- د. حسن حنفي، د. محمود رجب، د. سعيد توفيق (ندوة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، الاثنين 22 أبريل، 2002، (عرض بجريدة الوفد 7 مايو 2002).

ملحق

برقية مرسلة من المجمع العلمي العراقي

المفكر العربي الكبير الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي. . . المحترم.

بواسطة سيادة رئيس مجلس إدارة الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ 16 شارع أمين سامي ـ المتفرع من شارع القصر العيني القاهرة ـ مصر.

تحية مباركة:

يغتنم فرع الفلسفة في «المجمع العلمي العراقي» مناسبة بلوغ سيادتكم الثمانين وانعقاد مؤتمر تدعمه الهيئة العامة لقصور الثقافة لتكريمكم هذه الأيام لنعبر عن مشاعر التقدير العالي والاعتزاز الكبير بكم لما بذلتموه على مدى ستة عقود من مؤلفات وجهود في الفلسفة والفكر والثقافة وكونها تبني إنجازكم المعرفي العظيم الأثر في إغناء وتطوير اتجاهات الفكر العربي والإنساني، وستبقى إنجازاتكم من أهم مصادر المعرفة الفلسفية والشمولية والثقافية المعاصرة، كما يبقى الأستاذ الدكتور بدوي ممثلاً للفكر القومي ووحدة الأمة العربية في الفلسفة والتراث والثقافة. نتمنى من الله أن يمد في عمركم حتى نسعد دائما بما يجود به عقلكم الكبير.

أ. د. **يوسف حبي**: عضو المجمع العلمي وعضو فرع الفلسفة.
أ. د. **منذر الشاوي**: عضو المجمع العلمي ورئيس فرع الفلسفة.
أ. د. **حسام الألوسي**: عضو فرع الفلسفة في المجمع العلمي.
أ. د. **عبد الأمير الأعسم**: عضو فرع الفلسفة في المجمع العلمي.
أ. د. **عبد الستار الراوي**: عضو فرع الفلسفة في المجمع العلمي.

المحتويات

تقديم .... د. أحمد عبد الحليم عطية 5

القسم الأول: بدوي الفيلسوف الشامل

الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية عمل
عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين .... د. حسن حنفي 13

ما يدين به تاريخ الفلسفة العربية
للأستاذ بدوي .... د. أبو يعرب المرزوقي 131

عبد الرحمن بدوي: كيف تكون الفلسفة؟ .... أنور عبد الملك 143

الزمان الوجودي .... د. حسن فاضل جواد 157

المذهب الإنسانوي العربي في فكرنا التأسيسي
وفي القطاع الفلسفي الراهن .... د. علي زيعور 175

الفلسفة السياسية في كتابات عبد الرحمن بدوي .... عبد المنعم تليمة 191

«كشف حساب» فلسفي مع الدكتور
عبد الرحمن بدوي. . . ومع نفسي .... أ. محمود أمين العالم 205

فيلسوف الحضارة: عبد الرحمن بدوي .... د. أميرة حلمي مطر 223

القسم الثاني: إسلاميات بدوي

عبد الرحمن بدوي الفيلسوف المتوحد .... د. أحمد صبحي 233

عبد الرحمن بدوي مؤرخاً لعلم الكلام .... د. مقداد عرفة منسية 245

عبد الرحمن بدوي ومكانته
في الفلسفة الإسلامية الحديثة .... د. أحمد عرفات القاضي 263

قراءة عبد الرحمن بدوي لابن خلدون .... د. السيد أحمد حامد 285

من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف
(قراءة في أعمال عبد الرحمن بدوي) .... د. يوسف زيدان 295

العلاقة بين التصوف الإسلامي
والمذهب الوجودي عند بدوي .... د. إبراهيم محمد تركي 311
بدوي واكتشاف العناصر الوجودية
في المذاهب الصوفية .... د. حسن حمّاد 327
بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر .... د. عطية القوصي 337

القسم الثالث: بدوي والفلسفة الغربية

بدوي مؤرخاً للفلسفة اليونانية .... د. مصطفى النشار 357
ملاحظات على بعض إسهامات الدكتور
بدوي في المنطق وفلسفة العلوم ...... د. ماهر عبد القادر محمد علي 391
المثالية الألمانية كما يراها
الأستاذ الدكتور بدوي .... د. سعد عبد العزيز حباتر 413
نيتشه/بدوي .... د. أحمد عبد الحليم عطية 429
بدوي وشبنجلر .... د. منى يوسف 451
لويس ماسينيون / عبد الرحمن بدوي
دراسة حول الانتقال من عمل إلى آخر .... إدوار ميتنيه 459

القسم الرابع: في الأدب والسيرة

الأخلاق بين الخطابة والنقد الأدبي
ودور أرسطو وعبد الرحمن بدوي فيها .... د. مدحت الجيار 471
أثر الفكر الوجودي في أحكام بدوي النقدية
(الشعر الوجودي كنموذج) .... د. فريدة غيوة 479
الآداب الغربية في دراسات
عبد الرحمن بدوي .... د. ماهر شفيق فريد 491
رحلة الحور والنور (عبد الرحمن بدوي
يتحدث عن نفسه) .... د. حسين محمد فهيم 507
بدوي في مرآة معاصريه 519
ملحق 525